مكتبة
الفكر الجديد
06-01-2017

مارتن هيدغر

نهاية الفلسفة ومهمة التفكير

ترجمة عن الألمانية: وعد علي الرحية   تقديم ومراجعة: د.علي محمد إسبر



نهاية الفلسفة ومهمة التفكير




مكتبة
الفكر الجديد

مارتن هيدغر

نهاية الفلسفة ومهمة التفكير

ترجمة عن الألمانية: وعد علي الرحية

تقديم ومراجعة: د. علي محمد اسبر





Martin Heidegger

Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens

الطبعة الأولى 2016

هاتف: 00963 112236468
فاكس: 00963112257677
ص. ب: 11418، دمشق - سوريا
taakwen@yahoo.com



مقدمة

بقلم: د.علي محمد اسبر

يُعَدُّ هذا المؤلّفُ الذي بين يدي القارئ الآن استمراراً لمحاولة هيدغر تبيان أن سؤال الوجود لم يُتناول في تاريخ الفلسفة ولم يُعنَ به أيٌّ من الفلاسفة بصورة تامة، كما أن هذا السؤال عينه يفتقد حتى يوم الناس هذا إلى أيِّ طرح حقيقيّ أو إلى أية إجابة دالّة، لذلك كان لا بد من إعادة طرحه على أساس أنَّ هذا السؤال عينه ذو خصوصية فريدة، لأنه سؤال قمين بأن يمهد لتكوين رؤية متماسكة عن الوجود. من هنا كان لا بدّ من تلبية المطالب التي تؤدي إلى كشف الآلية التي تُقيِّض كيفيّة طرحه بصورة تصحيحية تتناسب مع مسار علم الوجود في أفقه الظاهريّاتيّ، واتساقاً مع هذا التوجُّه لن يكون الهدف الأولي لـ"هيدغر" في (الوجود والزمان) هو تقديم توضيحات لمسائل ملتبسة تتعلق بهذا السؤال؛ وإنما الهدف هو تحديد معالم ميدان هذا السؤال والأسباب التي تدفع إلى صياغته والدور الرئيس الذي يضطلع به والغاية المنوط به أن يصل إليها، ولذلك لا يمكن فهم هذا المؤلَّف إلا على أساس هذه التحليلات التي قدمها هيدغر في الوجود والزمان.



وعليه، كان هيدغر قد غمز من قناة أولئك الذين يشككون بجدوى طرحِ السؤال عن معنى الوجود من حيث إنه لا يعدو أن يكون إفراطاً في تفكير تأملي لن يُقَيَّض له البتة أن يُعَيِّن الوجود بسبب أن هذه العمومية الهائلة للوجود، تندُّ به عن أن يكون خاضعاً لأيٍّ تعيُّن يمكن على أساسه الوصول إلى فهم يتعلق بالوجود في جملته الجامعة؛ لكن هيدغر لا يسلم بلا جدوى سؤال الوجود من منطلق وصفه بالعمومية التي تتلاشى فيها أية مبادرة لفهمه بصورة محددة واضحة المعالم، وبالتالي يصدر هيدغر عن موقف جوهريّ ينبه فيه إلى أنه على الرغم من كل هذه المماحكات التي يمكن أن تبعد المرء عن طرح هذا السؤال؛ إلا أنه من الممكن أن يكون العكس هو الصحيح فقد يكون هذا السؤال نادّاً عن العموميّة ومتحدِّداً بوصفه عينيّاً إلى أقصى حدّ.

وكان هيدغر قد أشار في كتابه الوجود والزمان إلى أنه يمكنٍ لمجموع الموجودات بحسب مجالاته المتنوعة أن يصير حقلاً لإبانة وتحديد مناطق معينة محددة من مادة البحث. هذه المناطق، في أفقها الخاص (على سبيل المثال، التاريخ *History*، الطبيعة *Nature*، المكان *Space*، الحياة *life*، الدازاين *Dasein*، اللغة *Language*، وإلى ما هنالك) تستطيع أن تؤدي دورها كموضوعات متطابقة مع الأبحاث العلمية بما يتيح أن تؤخذ على أساس موضوعاتها الخاصة[1].

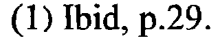
---

(1) Heidegger, Martin, Being and Time. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harper and Row, New York, 1962, p.29.



هنا حاول هيدغر تبيان أن الوجـود هـو وجـود لموجـود، ومن هذا المنطلق يمكن التأكيد على أنَّ الموجودات على وجه العموم ليست في حالة اختلاط بحيث لا يكون بمقدور المـرء أن يميز بينـها؛ وإنمـا مـن المتـاح تحديـد مجـالات خاصـة بالموجودات بحيث يصير كلُّ موجودٍ موجودٍ موضوعاً لبحث خاصٍّ به. وعلى هذا الأساس تظهر ميادين للبحث تنضوي في كل منها قطاعات للبحث هي في حقيقتـها تعـبير عـن تقـسيم الوجود إلى مناطق يُعنى بكلٍ منها علم مختص، فعلوم مثـل: علم التاريخ، وعلم الفيزياء، وعلم الهندسة، وعلم الأحياء، وعلم الإنسان، وعلم اللغة، نقول: إنَّ علوماً مثل هذه تـصير قادرة على أن تُعنى بموضوعاتها الخاصة؛

لكن المشكلة كما يوصِّفها هيدغر هي أنَّ البحث العلمي، بتخمين وسذاجة *roughly and naively* فرز حـدوداً ووضـع تثبيتاً أوليّاً لمناطق مـادة البحـث. إنَّ البنيـات الأساسـية لأيـة منطقة مثل هذه تكون قد كُشفت مسبقاً بعد الأسـلوب المتبـع في الطـرق قبـل ـ العلميـة *Pre-scientific ways* لاختبارنـا وتفسيرنا لمجال الوجود الذي فيه منطقة مـادة البحـث تكـون نفسها قد انحصرت. إنَّ المفاهيم الأساسية التي تكونت علـى هذا النحـو تظـل بمثابـة تفـسيراتنا المتاحـة *proximal clues* لكشف هذه المنطقة عينيّاً للمرة الأولى[1].



(1) Ibid, p.29.



إنَّ ما تقوم به العلوم في هذا الاتجاه لا يعدو أن يكون وضعاً قائماً على رؤية تخمينية ساذجة. ولهذا السبب يأخذ هيدغر على عاتقه الاضطلاع بمهمة منهجية أساسية يسمِّيها الطريقة ـ قبل العلمية تتحدد وظيفتها في كشف البنيات الأساسية لمناطق الوجود التي تناولتها هذه العلوم بصورة تُفضي إلى تأسيس هذه العلوم تأسيساً حقيقياً.

ومن هذا المنطلق يأخذ هيدغر على هذه العلوم أنّ كلاً منها يُعنى بإقليمه الوجودي الخاصّ أي بمنطقة الوجود التي يتوجَّه نحوها في البحث، من دون أن يحدد معناها أو يدرسها في علاقتها مع بقية الأقاليم التي تتناولها العلوم الأخرى، بالإضافة إلى إهمال صلة كلّ إقليم على وجه الخصوص والأقاليم على وجه العموم بالوجود. وهذا يدلّ على أن العلوم كافة تتحرك في ما يتعلق بأقاليمها على غير اهتداء، لذلك تتوقف الفعالية الحقيقية لهذه العلوم من حيث تقديمها لنتائج بحثية على إجلاء معنى الوجود من ناحية أولى وعلى اجتلاء الإقليم الذي يتناوله كلّ علمٍ علمٍ منها في أفق الوجود من ناحية ثانية. وهنا تظهر أهمية ما سمَّاه هيدغر "الطرق قبل ـ العلمية *Pre-scientific ways* التي تتوجه نحو المناطق الوجودية التي تُعنى بها العلوم وتقوم بتعيينها بطريقة عينيّة لتضمن إحكامها بالنسبة إلى ما يعنيه ما تتوجه نحوه هذه العلوم من مناطق وجود.



وقد ارتأى هيدغر أنه يرمي سؤال الوجود بالتالي إلى أن يحقق الشروط القبلية *a priori conditions* ليس فقط من أجل إمكانية هذه العلوم كيما تفحص الموجودات بوصفها موجودات من هذا الصنف أو ذاك، وإنما أيضاً من أجل إمكانية هذه الأنطولوجيات *ontologies* أنفسها التي تسبق العلوم الأنطيقية *ontical sciences* وتقوم بوضع أسسها. وهذا يعني أنَّ الإجابة عن سؤال الوجود تسهم في تقديم أساس جذري للعلوم التي فشلت حتى الآن في أن يكون توجهها نحو موضوعاتها صحيحاً بفعل أنها لم تنطلق من رؤية صحيحة للوجود[1].

وعليه، صار لسؤال الوجود في منظور هيدغر أهمية كبرى تتعلق بأنه يمهد السبيل من أجل أن يمنح كل علم من العلوم مرتكزاً يُقيض له أن يجد له الأساس المتين الذي يشكل منطلقاً يؤهله كيما يُعنى بموضوعاته في مجاله الخاص، وذلك بأن يكشف منطقة الوجود التي يتوجَّه نحوها كلّ علمٍ علمٍ، وبالتالي لا يكون تناول أيّ علم لمجاله المخصوص اتفاقيّاً لا يقوم على رؤية حقيقية واضحة لطبيعة نطاق الوجود الذي يتحرك فيه بحثيّاً. هذا إلى أنَّ سؤال الوجود يحقق إمكان قيام علوم للوجود تُعنى على وجه الخصوص بوضع أسس ما يسميه هيدغر العلوم الموجودية التي يتناول كل علم منها نمطاً

(1) See: Heidegger,Martin,Being and Time, p.31.



محدداً من الموجودات، ومن هنا تظهر أهمية دعوة هيدغر إلى قيام أنطولوجيات تكون مهمتها كشف مجالات الوجود التي تتجه نحوها العلوم الموجودية أو الجزئية، فهي تسبق هذه العلوم بأن تحدد لها قطاعاتها ومن ثَمَّ تتيح لها أن تطلق فعالياتها وفقاً لخصوصياتها. ومن هذا المنطلق صار محتماً على علم الوجود أن يكون هدفه الرئيس هو توضيح معنى الوجود حتى بالنسبة إلى العلوم الأخرى وإلا فقد هذا العلم الفلسفي العريق أهميته وحاد عن مساره الصحيح.

إنَّ لطرح سؤال الوجود أهمية كبيرة في التأسيس لرؤية معمَّقة في ما يتعلق بالمجالات التي تبحثها العلوم، فمن غير المقبول أن يترك كل علم كيما يبحث في مجال الوجود الذي تخصص فيه، بمعزل عن رؤية دقيقة لموقع هذا العلم ودوره في الأفق الأنطولوجي العام، كما أنه لا يمكن لأية أنطولوجيا إقليمية تسبق علماً من العلوم أن تحدد الإقليم الذي يتناوله علم ما إذا لم يكن لها تأسيس فعليّ من حيث تبيان دورها في الإسهام في إجلاء معنى الوجود كأمر حاسم في هذا الاتجاه. وبذا يظهر أنَّ لسؤال الوجود أولوية أنطولوجية لا يمكن التغاضي عنها.

هذا إلى أنَّ هيدغر ينظر إلى الإنسان من حيث هو موجود في الوجود يحيا حياته اليومية المباشرة، بصورة مختلفة عن سائر الموجودات الأخرى. إنه يمتلك تفكيراً يُعدّ ميزة أساسية



له يتخذ بوساطته جملة من المواقف من الوجود والعالم والأشياء داخل العالم، بَلْهَ يمتد به إلى تكوين تصوراته عن الأمور وعلاقاته مع الآخرين، وتشكيل نظراته في الحياة، ومنحه تأملاته الأكثر تشخيصاً والأكثر تجريداً.

غير أنَّ التفكير الذي يضطلع بهذه المهمات المعقدة، لا يمتلكه الإنسان من المعطيات الثقافية الراهنة التي يكون مُكتنفاً في أفقها من جرّاء وجوده في عصرٍ ومصرٍ معينين؛ وإنما مصادر التفكير ترجع إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير، إنها تضرب بجذورها في تراث الإنسان الذي قد يكون غائباً عنه تماماً، وفي حين يعتقد الإنسان أنَّ التراث خلفه وهو أمر قد مضى وانتهى؛ إلا أنَّ التراث أعقد من ذلك بكثير، فهو يأتي من الأمام أو بالأحرى من المستقبل ويتحدد بوصفه قَدَراً، لكن كيف يمكن اجتناب أفاعيل هذا القدر في ما يتعلق بمسألة الوجود؟.

يذهب هيدغر هنا إلى «أنَّ تفسيرنا التمهيدي للبنيات الأساسية للدازاين بالعلاقة مع النوع المتوسط للوجود *the average kind of Being* الذي هو أقرب بالنسبة إليه (نوع الوجود الذي هو فيه بالتالي ابتداء منحاز بالتاريخيّة كذلك)، سوف يُظهر، على أية حال، أن الدازاين ليس فقط مستمالاً كيما يسقط في عالمه (عالمه الذي فيه ينوجد) وأن يُفسِّر نفسه من جهة ذلك العالم بوساطة ضوئه المنعكس *by its reflected light*،



لكن الدازاين أيضاً في وقت واحد يسقط نهزة *prey* للتراث الذي فيه هو يقدر أكثر أو أقل على نحو واضح أن يقبض عليه»[1].

لقد أراد هيدغر في واقع الأمر التركيز على الحياة اليومية التي يحياها الدازاين في عالمه. وهذه الحياة اليومية لا يمكن الاستناد إليها في هذا السياق كمُعَوَّلٍ منهجيٍّ إذا ركَّزنا على جوانب متطرفة منها؛ بل ينبغي الاهتمامُ بها في وضع الاعتدال أي في جريانها بطريقة وسطية بالنسبة إلى الدازاين. وهذا سوف يفضي في حقيقة الأمر إلى الكشف على نحو تمهيدي عن البنيات الأساسية التي تحدد هذه الحياة الوسطية للدازاين بصورة تفضي إلى تعيين نوع الوجود الوسطي الخاص بالدازاين. والحقيقة أن هذا الكشف عينه سوف يُظهر أن الدازاين يسقط في العالم. لكن ماذا يقصد هيدغر بـ"السقوط"؟.

إنَّ نمط وجود الإنسان في العالم، أو انوجاده نفسه يدفعه إلى التساؤل عن جدوى معاناته في عالمه المعيش، فحياته هي درب الآلام إن صح التعبير، وليس في وسع أي إنسان أن يتغافل عن أنَّ الحياة لا تعدو أن تكون تجربة مريرة لا يمكن أن نغض الطَّرف عن حقيقتها بلجوئنا إلى لحظات السعادة القليلة التي تمرّ بنا، من أجل أن نبحث عن تعزية أو سلوى. وهنا تتولّد أسئلة تنبثق من أعماق الإنسان تتركز حول الرغبة في فهم معنى وجوده أو الاهتمام به.

(1) Heidegger, Martin, Being and Time,pp.42-41.



ولا غرو أنه للوهلة الأولى قد نظن أننا نجد أنفسنا إزاء نوع من الاستسلام القدري للإنسان أمام وجوده في العالم، فكل التساؤلات التي يطرحها بهدف بلوغ أي جواب لن يكون لها أية قيمة ما دام الأمر ليس قائماً على أي نوع من أنواع الاختيار، بمعنى أن السقوط ينفي تماماً العنصر الإرادي للإنسان. والتذمر من الوجود في العالم لا يعدو أن يكون حالة صبيانية؛

إن السقوط في العالم في رأي هيدغرِ هو في حقيقة الأمر ما يدفع بالدازاين إلى الاتجاه نحو تحقيق إمكانياته في العالم بصورة تعبر عن نمط الوجود الخاص به ألا وهو الانوجاد. ومن هذا المنطلق يُعدُّ السقوط ذا أهمية أساسية بالنسبة للدازاين؛ لأنه يحقق له انوجاده الفعلي في عالمه ويدفعه إلى تفسير معنى هذا الانوجاد عينه؛

بيد أن الدازاين بفعل سقوطه في العالم يكون عرضة لأن يخضع لتراثه من حيث إنَّ هذا التراث نفسه هو في نهاية المطاف نتاج للموجودات الإنسانية التي كان وأن سقطت هي أيضاً في العالم، وبالتالي التراث تعبير عن مواقف من الوجود لها تأثير بالغ متصل. وهذا يفضي بالدازاين إلى ألا يخرج على ما يمليه هذا التراث عليه فيبقى مرهوناً في كل محاولاته لتفسير الوجود إلى ما قدمه له من منقولات، وهذا يحجب الدازاين عن التوجه المجدي في نظر هيدغر من أجل الكشف عن حقيقة الوجود، بمعنى أن التراث يحول بين الدازاين وبين تفعيله لإمكانياته الخاصة في فهم الوجود وابتكار توجُّه ناجم



عن موقفه المخصوص من الوجود، ولا ريب أن حيلولة التراث دون ذلك سوف تفضي إلى امتناع قيام فهم عميق من قِبَلِ الدازاين يتعلق باكتشاف تأليف التراكيب الأساسية لانوجاده في أفق كلي شامل.

وينبه هيدغر إلى أنَّ التراث من حيث إنه يقدم لنا طُرق تفكيرنا يُغيِّب عنا مصادر هذه الطرق أنفسها. هذا إلى أنَّ التراث يأخذ ما قد تحدَّرَ إلينا (الموروث) ويحيله إلى الوضوح - الذاتي *self-evidence*، فيصير استقصاء أصوله نافلة؛ وذلك بأن يعوق ورودنا إلى المنابع الأصلية التي منها أورثت لنا المقولات والمفاهيم التي قد نجد البعض منها في غاية الأصالة. دع أنَّ الدازاين له تاريخيته التي يجب التأسيس عليها، لكن هذه التاريخية تُجتث بإحكام من قِبَلِ التراث... وبالتالي، رغم كل اهتمامات الدازاين بالكتابات التاريخية وكل حماسته من أجل تفسير يكون على المستوى الفيلولوجي موضوعياً، لم يفهم الدازاين بعد الشروط التمهيدية التي سوف تكون وحدها قادرة على الرجوع إلى الماضي بطريقة إيجابية وتجعله بوفارة ملكاً لها، أي أنَّ الدازاين لم ينجح حتى الآن في إعادة النظر إلى التراث على نحو حقيقي[1].

إن التراث من حيث إنه يقدم للدازاين معارف تقتضيها مقولاته، فإنه يمنح هذه المعارف أنفسها حصانة تحققها

---

(1) See: Heidegger, Martin, Being and Time, p.43.



سلطة التراث، فيصير ممتنعاً بالنسبة للدازاين أن يُقدم على الاستغراق في تأمل هذه المعارف. وبالتالي لا تعد ذات قيمة حقيقية في ما يتعلق بجدواها؛ لأنه لا يمكن إماطة اللثام عن حقيقتها. ومرد ذلك إلى أن كل المعارف المتضمنة في منقولات التراث قد منحها وضوحاً ـ ذاتياً بحيث لا يأتيها الباطل لا من بين يديها ولا من خلفها. ولا يمكن التساؤل عن الأصول التي تصدر عنها، بمعنى أن الاتجاه نحو المصادر الأساسية التي تحدد كيفية نشوء المفاهيم وتكوُّن الأفكار وابتكار المقولات العقلية السائدة قام التراث بإعاقة أية محاولة تهدف إلى الرجوع إلى ينابيعها؛ نظراً إلى أنَّ مثل هذه المحاولة وفقاً لنمط التفكير الذي يفرضه التراث سوف تكون من غير طائل ولن تجدي فتيلاً ولن تعدو أن تكون هباء وقبض الريح.

إنَّ ما رسخه التراث وكرَّسه صار ثابتاً بالنسبة إلى الدازاين إلى حد امتلك معه حضوراً طاغياً على أساليب التفكير إذ تماهى معها وصار وسيلة من وسائلها، ونظراً إلى هذا الحضور الطاغي للتراث حدث نوع من التضليل الغريب إذ غاب الاعتقاد في منظور الدازاين بأن المعرفة التراثية نظراً لهيمنتها الشديدة يمكن أن تكون حتى ذات أصول أتت إلينا متحدرة منها، ومن جراء هذا الوضع حصر التراث اهتماماته في مجالات فلسفية ليس لها الأولوية على الإطلاق.



وعلى هذا الأساس، بالرغم من الجهود المبذولة من قِبَلِ الدازاين على المستوى الفيلولوجي المتعلق بدراسة طرق انتقال النصوص التراثية وكيفية إحداثها لتأثيراتها في تسلسل مراحلها التاريخية وتواليها عبر العصور، نقول بالرغم من هذه الجهود يعتقد هيدغر أن الدازاين لن يصل إلى مسوِّغات دقيقة على المستوى المنهجي تُقيض له الرجوع إلى ماضيه بصورة صحيحة. ويعني هيدغر بذلك أن الباحثين في التراث الفلسفي الأوروبي لم يصلوا بشكل دقيق إلى الماضي الذي يخصهم في هذا الاتجاه.

والحقيقة أن هذا الموقف الذي يصدر عنه هيدغر يُعد صدمة كبيرة لكل من تابع الجهود الهائلة التي بذلت في الثقافة الغربية في ما يتعلق بالتراث الفلسفي على امتداد تاريخه من دراسات في مختلف ميادينه بقصد اكتناهه بصورة ملائمة، فالأبحاث التي أُجريت على التراث الفلسفي الغربي في مراحله الأساسية ابتداء من الفلسفة اليونانية بأدوارها المتعددة وصولاً إلى الفلسفة الوسيطة التي اختلطت باللاهوت المسيحي ومن ثَمَّ ما قام من ردود فعل على هذه الفلسفة الوسيطة في عصر النهضة وعصر الأنوار، وما ظهر في ما بعد من مواقف نقدية للتراث الفلسفي الغربي في الفلسفة الحديثة وما تلا ذلك في الفلسفة المعاصرة، كل هذا في الحقيقة يثبت وجود جهود حقيقية كان هدفها هو إعادة النظر في أسس ومنطلقات ومسلمات وتأثيرات ومآلات التراث الفلسفي الغربي.



يريد هيدغر هنا إثبات رأيه في أول الأمر من خلال الإشارة إلى أنّه ليس فقط أنَّ السؤال عن معنى الوجود لم يُحط بالرعاية ولم يُصغ على نحو كاف، لكن بالإضافة إلى ذلك صار منسياً تماماً بالرغم من كل اهتمامنا بالميتافيزيقا في التراث الغربي.

ويرى هيدغر إلى أنَّ الأنطولوجيا اليونانية استردأت إلى تراث فيه حصَّلت تحوّلها إلى شيء واضح ـ بذاته ـ مجرد مادة لإعادة العمل، كما هو الحال عند هيغل. والحقيقة في العصور الوسطى صارت هذه الأنطولوجيا اليونانية المجتثة *uprooted Greek ontology* من جذورها الأصلية كتلة مثبتة *fixed body* للمذهب بحيث فقدت كل فعالية.... وحازت الأنطولوجيا اليونانية في بُعدها المدرسيّ عناصرها الأساسية، من خلال المجادلات الميتافيزيقية لـ"سوارتس" إلى الميتافيزيقا والفلسفة المتعالية للعصور الحديثة، محددةً حتى أسس وأهداف منطق هيغل[1].

ويسعى هيدغر في أفق فهمه الخاص للتراث إلى تبيان أن علم الوجود الذي ظهر في الفلسفة اليونانية، سواء في انبثاقه الإيجابي الحقيقي أو في التحولات التاريخية التي خضع لها بفعل تأويلات حادت به عن المسار المنشود كان له الأثر الحاسم في تحديد المهمة الأساسية للفلسفة في المسار التاريخي

---

(1) See: Heidegger, Martin, Being and Time, pp.43-44.



العام لتطورها حتى الآن، فجُماع المفاهيم الأنطولوجية الرئيسة في الفلسفة يمكن إرجاعها إلى أصولها اليونانية.

وقد أسهم علم الوجود اليوناني في تكوين منهجية تقوم على فهم الإنسان وجوده على وجه الخصوص. وبالتالي الوجود على وجه العموم بما يكتنفه من سائر الموجودات انطلاقاً من العالم، بمعنى أن العالم هو المُعوَّل في فهم الموجود الإنساني لوجوده بخاصة وللوجود بعامة؛

غير أنَّ التوجه المنهجي للأنطولوجيا عامة وعند هيغل خاصة من حيث تركيزه التام على فكرة النسق التي تكتنف كل شيء وتؤطره في سياقات حتمية تحكم مجرى الفكر والوجود وبالتالي التاريخ الإنساني في جملته الجامعة ابتداء من الفردية وصولاً إلى الدولة نقول إن هذا التوجّه الهيغلي قد أسهم في انحطاط هذه الأنطولوجيا وتغيير اتجاهها الحقيقي حيث نجد أن المفاهيم الأنطولوجية الأساسية في الفلسفة اليونانية قد تغلغلت حتى إلى منطق هيغل بالرغم من أن هيغل ينطلق في توجُّهه الفلسفي على وجه العموم من مبدأ ديالكتيكي رئيس يؤكد على أن جميع المقولات الأساسية في تاريخ الفلسفة بالإجمال تأخذ مواضعها في نسقه ضمن حركية لا تبقيها كما هي وإنما تطوّرها على أساس أن كل مقولة فلسفية هي بمثابة قضية تقابلها مقولة فلسفية أخرى متطورة بالقياس إليها تعدُّ نقيضاً لها ومن ثَمَّ تنبثق مقولة فلسفية ثالثة هي محصلة للمقولتين السابقتين وفي الوقت نفسه أكثر تطوراً منهما تكون



مركباً من القضية ونقيض القضية. وهذه المقولات الفلسفية كافة في منظور هيغل لها أصولها في المذاهب الفلسفية على امتداد تاريخ الفلسفة؛ إلا أنه على الرغم من ذلك أكد هيدغر أن المقولات الأنطولوجية الأساسية في الفلسفة اليونانية قد حددت منطلقات وأهداف منطق هيغل، بمعنى أن علم الوجود اليوناني قد أضفى على الفلسفة الغربية عموماً خصوصيته بحيث لم يتم تجاوزه.

في مجرى هذا التاريخ مجالات متميزة معينة جيء بها إلى المشهد وأدت دورها كدلالات أساسية للإشكاليات اللاحقة: الأنا أفكِّر عند ديكارت، الذات *subject*، الـ"أنا" *the "I"*، العقل *reason*، الروح *spirit*، الشخص *person*. لكن هذه كلها تبقى غير مستفهم عنها من حيث وجودها وبنيتها، وطبقاً لطريقتها المحكمة للغاية التي ضُيِّعَ فيها سؤال الوجود[1].

أضف إلى ذلك أن ثمَّ مقولات أساسية ظهرت في الفلسفة الحديثة نجدها بشكل خاص عند ديكارت كان لها أهميتها البالغة إلا أن كيفية التسويغ الفلسفي لها لم تكن قائمة على رؤية عميقة يكون هاجسها الأساسي هو التساؤل عن أصولها وتركيبها ووظيفتها الحقيقية وإنما استُلت هذه المقولات من الأنطولوجيا التقليدية وأُقحمت في سياقات فلسفية لم يُؤسس لها فيها التأسيس الكافي؛ لأن الغاية من كل هذه السياقات لم تكن هي البحث عن جواب لسؤال الوجود.

---

(1) See: Heidegger, Being and Time, p. 44.



وقد ارتأى هيدغر أنه «إذا كان ضرورياً بالنسبة لسؤال الوجود أن يحوز تاريخه الخاص مُصيِّراً إياه مُشفّاً بالنسبة له، عندئذٍ التراث المتجسِّئ *hardened tradition* يجب أن يُستطلق، واستاراته التي أحدثها يجب أن تُنزع. نحن نفهم هذه المهمة بوصفها مهمة فيها يتم أخذ سؤال الوجود على أنه تفسرتنا، علينا أنْ نقوِّض(*) المحتوى التراثي للأنطولوجيا القديمة إلى أن نصل إلى تلك التجارب الأصلية التي فيها أنجزنا طرقنا الأولى لتحديد طبيعة الوجود الطرق التي أُرشدنا بها منذ ذلك الوقت»(1).

يعتقد هيدغر أنه لا يمكن اجتراح توجُّه منهجيّ حقيقي في ما يتعلق بالبحث عن جواب لسؤال الوجود إلا على أساس من وضع هذا السؤال نفسه في أفق تاريخه الخاص بحيث يتجلى له هذا التاريخ بصورة تعكس تطور تعيُّناته فيه. وهذا يفضي إلى ارتسام مسار فلسفي لسؤال الوجود لكن في ضوء المقتضيات الحقيقية له وعندئذ يمكن أن يُفض مكنون التراث وأن تُنزع حجبه من خلال استخلاص تلك العناصر الإيجابية التي تُجدي في كشف معنى الوجود ونبذ العناصر السلبية التي لا طائل منها. وإذا كان هذا هكذا فنحن نكون إزاء عملية

(*) التقويض Destroying في منظور هيدغر يعني نوعاً من الهدم لمنظومات فلسفية متكاملة بقصد العثور على عناصر معرفية هامة فيها يمكن الاستفادة منها في عملية البحث عن جواب لسؤال الوجود. إنه شبيه مثلاً بتحطيم محارة للحصول على اللؤلؤة المكنونة فيها.

(1) Heidegger, Martin, Being and Time, p.44.



اقتحام للتراث بهدف الوصول إلى الينابيع الأولى التي انبثقت منها المحاولات المجدية الأولى لاكتناه معنى الوجود نظراً لأهميتها الكبرى من حيث إنها تجارب أساسية للدازاين الإنساني خاضها على نحو مبكر في توجُّهه نحو الوجود في المراحل الأولى لما يقف في مواجهتنا الآن كتراث، وهذا الاقتحام عينه سوف يأخذ صورة التقويض.

ولا يصل التقويض إلى حدّ أن يمتلك معنى سالباً كيما يطوِّح بالتراث الأنطولوجي، أي أنه تقويض يهدف إلى الوصول إلى عناصر إيجابية. فيجب علينا، على العكس مما يبدو للوهلة الأولى، أن ندعم الإمكانيات الإيجابية للتراث، وهذا يعني حفظه داخل حدوده؛ هذا إلى أنَّ التقويض لا يوجِّه نفسه اتجاه الماضي بطريقته السلبية؛ إن نقده مقصود منه كيفية حضور التراث في تفكيرنا اليوم، والطريقة الشائعة للبحث في تاريخ الأنطولوجيا، في ما إذا كان ذلك قائماً في اتجاه عرض الآراء، أو اتجاه التاريخ العقلي، أو اتجاه تاريخ المشكلات. من هنا ليس الهدف من التقويض هو موارة الماضي في البطلان *nullity*، هدفه إيجابي؛ ووظيفته السلبية تبقى غير مُعَبَّر عنها وغير مباشرة[1].

لا يروم هيدغر من اتجاهه نحو تقويض التراث أن يستغرق في كشف مثالبه من جهة تصنيف سلبي بحت لما قُدم من

---

(1) See: Heidegger, Martin, Being and Time, p.44.



إسهامات في علم الوجود على مستوى التوالي التاريخي كما لا يروم أيضاً أن يرفض كل الإنجازات التي قُدمت في علم الوجود عبر مسار تطور تاريخ الفلسفة؛ لأن ما يسعى إليه هيدغر فعلاً بالدرجة الأولى هو استخلاص كيفيات التفكير الإيجابية من التراث الفلسفي والتي كانت لها قيمة فعلية في منظوره من حيث أهميتها في علم الوجود على أساس من أثرها في الكشف عن معنى الوجود، وبالتالي هذا يضمن عدم تلاشي هذا التراث في العمق الحقيقي له.

وكذلك ليس هدف هيدغر من تقويض التراث أن ينكص بالفلسفة إلى ماضيها من جهة علم الوجود؛ وإنما أن يستجلي مثالب حضور هذا التراث عينه في طرق التفكير الفلسفية التي تُعنى بمشكلة الوجود في الثقافة الفلسفية المعاصرة على مستوى الآراء أو المفاهيم العقلية أو المشكلات الفلسفية.

وعلى هذا الأساس، ليس بدعاً القول إنّ موقف هيدغر الجوهري إزاء التراث لا يقوم أبداً على رفضه بالإطلاق، بل على إعادة النظر فيه بقصد بلوغ مرتكزات جوهرية فيه تكون بمثابة منطلق أصيل للبحث عن جواب لسؤال الوجود.

وعليه، إنّ تقويض تاريخ الأنطولوجيا هو ماهوياً محبوك بالطريقة التي يكون فيها سؤال الوجود مصاغاً، وهذا يكون ممكناً فقط داخل هكذا تصييغ. في إطار بحثنا، الذي يهدف إلى الكشف ذلك السؤال من حيث المبدأ، نستطيع أن ننجز هذا



التقويض فقط في ما يتعلق بمراحل ذلك التاريخ التي هي حاسمة[1].

ومن هنا، إن الجدوى من نقد تاريخ تطور علم الوجود في الثقافة الغربية هو تحقيق مطلب منهجي له الأولوية القصوى وهو أن هذا النقد ذاته في مفاصل جوهرية لفعّاليته إذ يكون على جهة التقويض لا بد أن يفضي في حال اكتماله إلى تكوين تصور عن صياغة دقيقة لسؤال الوجود بحيث تكون صادرة عن حركية التقويض نفسه وكأنه صاعقة تحطم أرضاً لكنها في الوقت نفسه تُخرج منها الكنوز المدفونة فيها.

لقد أخذ هيدغر على عاتقه في هذا الاتجاه مهمة شاقة تتجلى في ألا يتجاوز تراث التفكير في الوجود، فقد أراد بجديّة كاملة أن يفحص عن أسباب فشل التفكير الأنطولوجي كما تجلى في تاريخ الفلسفة الغربية، أي فشله في إيجاد جواب عن السؤال المتعلق بمعنى الوجود، ومن حيث إن هيدغر ركز على منهجية تُعدّ في منظوره هي الأكثر أهمية في أثناء تَنَاوُل مشكلة الوجود وهي الربط المنهجي بين الوجود والزمان في خلال أية محاولة للتفكير الأنطولوجي في حقيقة الوجود، فقد اكتشف أنّ الفيلسوف الوحيد الذي استطاع أنّ يحقق ذلك في تاريخ الفلسفة هو الفيلسوف الألماني إمانويل كنْت، لكن لم يكن كنْت ناجحاً تماماً في مشروعه، وذلك لأنه كان خاضعاً هو نفسه لطرق التفكير التي أملاها عليه التراث.

---

(1) See: Heidegger, Being and Time, p.44.



اتجه هيدغر إلى تأكيد أنه مقتنع بأن منهج التقويض الـذي اجترحه سوف يسهم في حلّ مشكلة الوجـود، وقـام هيـدغر بتحديد مسار هذا المنهج عينه على أساس الفحص عن مـدى فهم الوجود في أفق الزمان في تاريخ الفلسفة بعامة، واستقصاء كيفية الربط بين تينك الظاهرتين في تاريخ التفكير الأنطولوجي بخاصة بما يفضي إلى الكشف عن مشكل زمانية الوجود.

وهنا ارتأى هيدغر أنَّ الشخص الأول والوحيد الذي تقدَّم أية نُدحة في الطريـق اتجـاه عمليـة استقـصاء بُعـد زمانيـة الوجـود *dimension of Temporality* أو حتى ترك نفسه ينساق إلى هـذا المكان بفعل إرغام الظواهر، من حيث إنها المجـال الوحيـد في الوجود المتاح للمعرفة هو كَنْت. ومن هنا فقـط عنـدما نؤسـس مـشكل الزمانيـة *problematic of Temporality*، تتـضح التخطيطية *schematism*. لكن هذا سوف يظهر لنـا أيـضاً لمـاذا هذه المنطقة قد بقيـت مـستغلقة بالنـسبة لــ"كنـت" في أبعادهـا الحقيقية وفي وظيفتها المركزية الأنطولوجية. لقد كان كنت نفسه واعيـاً بأنـه كـان يقحـم علـى غَـرَر منطقـة هـذه العتمـة: "هـذه التخطيطية لفهمنا باعتبار المظاهر *appearances* ومجرد صورتها هـي فـنٌّ *art* مخفـيٌّ في أعمـاق الـنفس الإنـسانية، وإن اتخـاذ التدابير الصحيحة التي من شأنها ايضاحها تصطدم بصعوبة يمكن أن نتحرَّى عنها في الطبيعة وأن نضعها مكشوفة تُجاه أعيننا"[1].

---

(1) Heidegger, martin, Being and Time, pp.44-45.



لقد اهتم هيدغر للأسباب السابقة بفلسفة كنت اهتماماً بالغاً فكان قد سلف وأن قدم سلسلة محاضرات في شتاء عـام 1927 ــ 1928 بعنوان: تفسير فينومينولوجي لـ"نقد العقل المحض عند كنت" *Phenomenological Interpretation of Kant s' Critique of Pure Reason*، حيـث فـسَّر روح اعتقـاد كنـت بطريقـة جديدة تماماً تختلف عن التفسيرات كافة التي تناولت الفلسفة النقدية وقد عوَّل هيـدغر في هـذا الاتجـاه علـى عبـارة قالهـا فيلسوف كينغسبرغ إذ وجد فيها المسوِّغ لرؤيته الجديدة وقـد أورد هيدغر هذه العبارة في بداية كتابه (تفسير فينومينولـوجي لـ"نقد العقل المحض" عند كَنْت)، يقول كَنْـت: «لقـد جئـت إلى هذا العالم مع كتاباتي مبكراً مائة عام. وبعد مائة عـام مـن الآن سوف أُفهم على نحو أفضل، وسوف تُدرس وتستحـسن مؤلفاتي من جديد»[1].

والحقيقة أن فكرة الفلسفة لا يمكن أن يكـون معـبراً عنـها بالكليـة مـن قِبَـلِ الفيلـسوف، فمـن الممكـن أن توجـد في تضاعيف فلسفة فيلسوف ما أفكار مكنونة فيها إذا أُعيدَ النظـر فيها يمكن أن تُضفي على مذهبه روح جديدة تماماً، قد تبـدو للوهلة الأولى مخالفة لما جرت العادة عليه في تفسير مـذهب هذا الفيلسوف عينه، لذلك يجب أن نفهم الفيلسوف أكثر مما

(1) See: Heidegger, Martin, Phenomenological Interpretation of Kant s' Pure Reason, Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1997, p.1



فهم هو نفسه، ونذهب أكثر منه إلى المطارح الأبعد في فلسفته. وقد ارتأى هيدغر أن هذا ينطبق على تفسير فلسفة الفيلسوف أيضاً: فالفيلسوف يكون متأوَّلاً ويمكن أن يُفهم أفضل مما فهم هو نفسه. وبسبب ذلك اعتقد هيدغر أن كنت لم يكن إبستيمولوجياً؛ لكن عالم وجود وميتافيزيقي. ومن هنا اعترض هيدغر على الاعتقاد المركزي للمدرسة الفلسفية المهيمنة في ذلك الوقت، أي الكنتية المحدثة، التي كان لها تأثير قوي على أعمال هيدغر المبكرة، هذه المدرسة التي نظرت إلى كَنْت بوصفه إبستيمولوجياً، وتركز هدفه على اكتشاف أسس معرفتنا، وبشكل خاص أسس المعرفة العلمية.

ولا غرو أنَّ الكنتية المحدثة أعادت تفسير فلسفة كنت في أفق جديد مختلف عن التفسيرات الناجمة عن آراء الفلاسفة المثاليين الألمان في القرن التاسع عشر: (مثل: فيشته، وشيلِنغ، وهيغل) الذين نزعوا إلى اعتبار الإنسان قابل لامتلاك معرفة مطلقة بالوجود في جملته الجامعة، إذ يستطيع العقل الإنساني بلوغ أقصى آفاق المعرفة، إلى درجة تصل به إلى الألوهية. هذا إلى أنَّ هيدغر وإن كان قد تأثر بالكنتية المحدثة في شبابه الأول؛ إلا أنه يرفض الآن قبول التصورات التي تقحمها على فلسفة كنت وقد خاض هيدغر في هذا الاتجاه حواراً شائقاً مع أرنست كاسيرر في ما يتعلق بالخلافات في تفسير فلسفة كنت بين هيدغر بوصفه فيلسوفاً وجوديّاً وبين كاسيرر بوصفه فيلسوفاً كنتيّاً محدثاً وجد في



تفسيرات هيدغر لفلسفة كنت اتجاهاً يحرفها عن مسارها الحقيقي في منظور.

وقد قام هيدغر استناداً إلى منهجه الفينومينولوجي بالبحث في كتاب نقد العقل المحض ناظراً في فروع الميتافيزيقا وحقيقة المعرفة الميتافيزيقية ليصل من خلال ذلك إلى معطيات تسمح له بأن يُعيد النظر في التقسيم التقليدي للميتافيزيقا في أفق الرؤية الكنتية، واستناداً إلى هذا المنظور يمكن تقديم فلسفة كنْت على أساس أنَّ الفلسفة المتعالية تطابق على وجه التقريب الميتافيزيقا العامة؛، ويطابق كلّ من الفيزيولوجيا وعلم الكون وعلم اللاهوت على وجه التقريب الميتافيزيقا الخاصة. وبوصفها جزءاً عمليّاً من الميتافيزيقا، تُوضع ميتافيزيقا الأخلاق خارج هذه المجموعية. إنَّ جزءاً من استعراض مجموعية الميتافيزيقا بالمعنى الكنتي، أي طبيعة ومفهوم الفلسفة المتعالية هو علاوة على كل شيء الأكثر أهمية في تبيان توجُّه كنْت الأنطولوجيّ.

ويؤكد هيدغر «أنَّ المهمة الأساسية للفلسفةِ المتعاليةِ *transcendental philosophy*، هي البحث في منهج الفلسفة المتعالي، كما هو ظاهر في نقد العقل المحض. وإذا أردنا أن نمنح الأولوية إزاء جُماع الميتافيزيقا، فإن النقد على نحو أكيد ليس إبستمولوجيا للعلوم الطبيعيّة، على العكس من ذلك إنَّ النقد يضع القاعدة للفرع الأساسي للميتافيزيقا، ويضع أساس



الفلسفة المتعالية أو الأنطولوجيا، كما يضع الأساس للعلم الذي يُعنى بالتكوين الأنطولوجي للموجودات بعامة *science of ontological constitution of beings in general*، وللطبيعة بالمعنى الصوري. ولئن كان النقد يضع أساس أنطولوجيا الطبيعة *ontology of nature*، فهذا لا يعني أنَّ النقد يضع أساس الطبيعة بالمعنى الفيزيقي»(1).

وقد حاول هيدغر في كتابه كنت ومشكلة الميتافيزيقا *Kant and the Problem of Metaphysics* الصادر عام 1929 اقتراح تفسير جديد لفلسفة كنت يختلف عن التفسيرات الفلسفية الدارجة عنها على وجه العموم وتفسيري كل من المثالية الألمانية والكنتية المحدثة على وجه الخصوص. وقد اجترح هيدغر رؤية جديدة لحقيقة موقف كنت من الإنسان، مؤكداً أنَّ:

الإنسان متناه إنه يصنع الأشياء ويصنع ويلاحظ نفسه. لكنه ليس مانعاً محضاً البتة، إنه يكيف ما يكون متاحاً مسبقاً في العالم وفي نفسه، وفي ظرفه التاريخي المحدد. هو يُعوِّل على الموجودات أحرى من أن يُعَوِّل على نفسه. لقد عُني كنت بطبيعة الإنسان وليس بنظرية المعرفة. إنه ليس مثالياً ذاتياً. لب مشكلته هي كيف يتحقق الموضوع كيما يوجد؟؛ وإنما

---

(1) Heidegger, Phenomenological Interpretation of Kant's Pure Reason,P.45.



كيف نحقق اتصالاً بالموضوعات؟ كيف نعلو بأنفسنا كيما نستدف إلى العالم؟[1].

والحقيقة أنَّ كنت وفقاً لمنظور هيدغر انطلق من رؤية مفادها أنَّ الإنسان يحتاج الميتافيزيقا كيما يتصل بالموجودات في الوجود، وبالتالي تضطلع الميتافيزيقا بضبط كيفية علو الإنسان بخروجه في عملية المعرفة من وعيه الذاتي إلى الموضوعات في الوجود كيما يتمكن من الوصول إليها، وبما أنَّ كنت يعتقد بامتناع قيام أية معرف نظرية بـ"الأشياء في أنفسها"، فإنَّ المعرفة الإنسانية تقتصر على الظواهر، وهذا يدل على أنَّ كنت نظر إلى الوجود بوصفه مجموعية الظواهر. وهذا أمر في غاية الأهمية بالنسبة إلى هيدغر استناداً إلى منهجه الفينومينولوجي الذي ارتأى فيه أيضاً أنَّ الوجود لا يعدو أن يكون مجموعية من الظواهر، لكن المهم هنا أنَّ هيدغر لا يريد أن يحصر رؤية كنت في الوجود بوصفه ظواهر في نطاق نظرية المعرفة، وإنما أراد أن يمتد بهذه الرؤية لتشمل الأنطولوجيا، أي أنَّ بحث كنت في هذا الاتجاه هو بحث أنطولوجي أصيل، وهنا ركز هيدغر على تبيان كنت لكيفية حصول المعرفة الإنسانية، من حيث إنه ربط في تفسيره

---

(1) See: Heidegger, Martin, Kant and the Problem of Metaphysics. Translated by James s. Churchill, Foreword by Thomas Langan, Indiana University Press, Bloomington, 1965 And See: Inwood, Michael, A Heidegger Dictionary,p.108.



لها بين الوجود والزمان. وبذا اتجه هيدغر بفلسفة كنت في اتجاه جديد تماماً؛ وتبقى منقبة كنْت هي ربط الوجود بالزمان.

المهم في الأمر كان قد سبق القول إن هيدغر أكد بصورة صارمة أن أيّ تفسير حقيقي لظاهرة الوجود لا بد من أن يتم في أفق الزمان وهنا يلفت هيدغر الانتباه إلى أنَّ أول فيلسوف استطاع أن يجمع بين موضوعة الوجود وموضوعة الزمان في البحث الأنطولوجي وكاد أن يقترب من حل مشكل زمانية الوجود لولا أنه أعطى الأولوية في منهجه المتعالي للتفكير الإنساني على حساب الوجود هو كنْت. ومرد ذلك إلى أنَّ كنت قد عُني بالدرجة الأولى ومن حيث الأساس بالمعرفة الإنسانية، أي انصب اهتمامه على المعرفة الإنسانيّة أولاً ومن ثَمَّ الوجود ثانياً، وبالتالي لم يكن فهم كنْت للزمان بوصفه المشكل المركزي لأية الأنطولوجيا فهماً كافياً.

وهنا ينبه هيدغر إلى أنه عندما يقوم بتأسيس مشكل الزمانية عندئذٍ سوف يكون مسوَّغاً بالنسبة له تماماً أن يُقدم على كشف معنى مذهب كنت في التخطيطية الذي يتعلق بإمكان انطباق مقولات الذهن على الظواهر بوساطة الخيال الذي ينتج بصورة قبلية وعلى أساس المقولات اسكيمات تمثل رموزاً تنظم العيانات الحسية؛ لكن في رأي هيدغر أن كنت لم يكن قادراً على أن يُعنى بهذه المشكل الفلسفي المعقد على الوجه الأمثل بسبب أنه لم ينجح في تبيان الأسس والآفاق الأنطولوجية له.



ومن هذا المنطلق سوف يكون ما لم يستجله كنت في هذا الاتجاه موضَّحاً وفقاً لـ"هيدغر" على أساس من تبيان زمانية الوجود بصورة تسفر عن كشف حقيقة أحكام العقل الإنساني العام التي تحدث بطريقة مستسرة. ولا غرو أن هيدغر هنا يعبر عن أمله في إكمال المشروع الكنتي في التخطيطية بالمعنى الأكثر عمقاً بالنسبة له وهو الذي يتم من جهة علم الوجود حيث لا يمكن الوصول إلى فهم حقيقي لما ابتدأه كنت بالرغم من أهميته إلا في هذا الاتجاه.

يؤكد هيدغر أن منهجه في التقويض لا بد من أن يكون في أفق توجهه نحو المشكل المركزي، أي مشكل زمانية الوجود، من حيث إنَّ هذا المشكل هو الدافع الحقيقي للبحث، لذلك يتركز هذا المشكل في ما يتعلق بـ"كنت" في تحديد حقيقة آراء كنت في ما يتعلق بالتخطيطية والزمان، بصورة تُسفر عن تبيان عدم نجاح كنت في إيجاد حل لمشكل زمانية الوجود. وهنا يعزو هيدغر فشل كنت في حل مشكل زمانية الوجود إلى أنه كان قد أهمل مشكلة الوجود برمتها؛ وأخفق في أن يعدَّ أنطولوجيا تُعنى بالدازاين بوصفه موضوعتها.

إنَّ كنت لم يقدم تحليلية أنطولوجية تمهيدية لذاتية الذات. عوضاً عن ذلك، أخذ كنت موقف ديكارت بشكل دغمائي تماماً، على الرغم من أنه ذهب إلى أبعد منه. علاوة على ذلك، بالرغم من حقيقة أنه أرجع ظاهرة الزمان إلى الذات مرة أخرى، فإن تحليله لها بقي موجَّهاً اتجاه الطريقة التراثية



التي فُهم فيها الزمان على المستوى العادي، وهذا ما لم يُقيّض لـ"كنت" القيام بتحديد متعال للزمان في بنيته ووظيفته. وبسبب هذا التأثير المزدوج للتراث الارتباط الحاسم بين الزمان والـ"أنا أفكر" غير واضح نهائياً وقد ووري من جراء ذلك في ظلمة مطبقة، ولم يقيَّض له حتى أن يصير مشكلة[1].

يحاول هيدغر أن يشير إلى مثالب تفكير كنت مؤكداً أنه لم يُعن بمشكلة الوجود بمعنى أنّ هاجسه الأساسي لم يكن البحث عن إجابة لسؤال الوجود، فهو لم يهتم بوضع علم وجود خاص بالموجود الإنساني بحيث يتوصل من خلاله إلى نتائج ذات قيمة حقيقية تفسح في المجال بهدف الوصول إلى آفاق أبعد تكون مُعَوَّلاً حقيقياً في الاقتراب من الغاية الفعلية للأنطولوجيا؛ إلا أن هيدغر قد لفت الانتباه إلى أن كنت قد تأثر بـ"ديكارت"، وإن كان قد خطا خطوة منهجية محددة وهي أنه لم يفهم الزمان من جهة أن له وجوداً موضوعياً؛ بل أرجع الزمان إلى الذات الإنسانية وحدده على أنه شكل الحس الباطن، وبالتالي هذا الإرجاع عينه كان نقلة مهمة في تاريخ الفلسفة.

غير أن كنت لم يستطع الخروج من الفهم العادي للزمان، وظل أسير الطريقة التقليدية في فهم التراث؛ ذلك بسبب أنه ربط بين الزمان والأنا أفكر، ولم يعالج مشكلة هذا الارتباط ولم يحدد دلالاتها. وهذا يعني أن ما قدمه كنت في كل من

(1) See: Heidegger, Martin, Being and Time, p45.



العرض الميتافيزيقي والعرض المتعالي عن الزمان لم يسهم في تقديم رؤية معمقة للزمان.

لكن لماذا صار الزمان كاشفاً للموجود وليس للوجود في منظور كنت؟ لقد استحال الأنا أفكِّر عند ديكارت إلى الذات المتعالية عند كنت التي تضع مبدأً أو شرطاً أوليّاً هو الزمان من حيث هو ذو بعد واحد يظهر على هيئة آنات متعاقبة تجري بصورة انسيابية، لكن لا بد من التساؤل عن الكيفية التي يتم فيها هذا التحديد نفسه على مستوى الزمان، فهل من الممكن العثور على خلل في تصور كنت عن الزمان؟.

لقد انتهت مهمة التقويض في ما يتعلق بفلسفة كنْت إلى أنَّ الأنا المتعالي هو في حقيقة الأمر تطوير للأنا أفكر عند ديكارت، وبقاء كنت في دائرة هذا الأنا المتعالي بتوكيد المعرفة المتعالية فيه، أفضى إلى افتقاره للتأسيس الأنطولوجي، فلم ينجح كنْت بأن ينقل تفكيره في هذا الاتجاه إلى مستوى أنطولوجيا الدازاين، أي أنَّ هيدغر يأخذ على كنت عدم وضع الأنا في سياق وجوده في العالم ومن ثمَّ فهمه من جهة الوجود باعتبار أنَّ زمانية الوجود ذاته هي الأفق الوحيد لبلوغ نتائج أنطولوجية مجدية.

ولا ريب في أنَّ تأسيس ديكارت لـ"الأنا أفكر" لم يقم على أسس أنطولوجية عميقة، فالفكر في منظوره هو منطلق الوجود، وبالتالي لم تنصب عناية ديكارت على الوجود الذي ينهض عليه الأنا أفكر.



وعليه ارتأى هيدغر أنه من المهم تفسير الكوجيتو الديكارتي بالاستناد إلى مهمة تقويض تاريخ الأنطولوجيا مؤكداً «أنَّ تفسيرنا سوف لن يثبت فقط أن ديكارت أغفل سؤال الوجود برمته؛ سوف يظهر أيضاً لماذا جاء ليفترض أن الوجود ـ اليقيني المطلق للكوجيتو *absolute Being-certain of cogito* هو مستثنى من إنشاء السؤال عن معنى الوجود الذي يمتلكه هذا الموجود»(1).

غير أنَّ المشكلة الأساسية في رؤية ديكارت وفقاً لـ"هيدغر" هي أنه لم يُعنَ بتأسيس نوع الوجود الذي يتعلق بـ"الأنا أفكِّر"، أي أنّ محاولته كلها كانت من حيث الجوهر هي تأسيس الوجود على الفكر، بمعنى أنه أعطى الأولوية للفكر على الوجود بالرغم من تأكيده على التلازم الضروري بينهما.

والحقيقة أنَّ الفكر الديكارتي يسير في مسار الفلسفة الوسيطة، فالمفاهيم الأساسيَّة التي انطلق منها هي في جملتها تعود إلى مفاهيم سائدة عند الفلاسفة المدرسيين مثل: الأنا، الفكر، الله، المادة؛

غير أنَّ هيدغر يذهب إلى أبعد من ذلك منبِّهاً إلى أنَّ كل شخص على اطلاع بالعصور الوسطى سوف يلاحظ أن ديكارت تابع للمدرسية الوسيطة ويقوم بتوظيف مصطلحاتها... بكلمات أخرى، في هدفنا للتقويض وجدنا

(1) Heidegger, Martin, Being and Time, p.46.



أنفسنا مواجهين بمهمة عملية تفسير أساس الأنطولوجيا القديمة في ضوء مشكل الزمانية *problematic of Temporality* وعندما يتم ذلك، سوف يكون ظاهراً أن عملية تفسير وجود الموجودات تكون موجَّهة اتجاه العالم أو الطبيعة بالمعنى الأوسع، وهذا يكون بالفعل بالابتداء من الزمان، حتى يصير فهمها للوجود مُستحصلاً"[1].

وعليه، يبدو جليّاً أنَّ ديكارت في منظور هيدغر بقي على المستوى الاصطلاحي والمعرفي في الأفق الذي حدَّده فلاسفة العصر الوسيط. دع أنَّ فلسفته في العمق ترجع إلى أصول فلسفية مدرسية؛

ومن هنا، وجراء تأثر ديكارت بالفلسفة المدرسية الوسيطة التي ترجع بدورها إلى فلسفة أرسطو لم يخرج ديكارت من دائرة التراث اليوناني.

غير أنَّ الأكثر أهميَّة من ذلك هو اكتشاف التأثيرات الخفيَّة الموجودة في التفكير الفلسفي المعاصر والتي تعود بأصولها إلى الفلسفة الوسيطة، وأهم تأثير من بينها هو ذلك المتعلِّق بكيفيَّة تعامل الفلاسفة المعاصرين مع "الأنا أفكِّر". والحقيقة أنَّ هيدغر هنا يغمز من قناة أستاذه هسِّرل مؤلِّف كتاب تأملات ديكارتيَّة والذي بقوله بـ"الأنا المتعالي أو الترنسندنتالي" تابع المسير في السياق الذي اختطه ديكارت، بمعنى أنَّ هسِّرل

---

(1) See: Heidegger, Martin, Being and Time, pp.46-47.



«استلهم ديكارت لكنه نبذ شكله المؤقت وراء ظهره، وتبنى منهج "التعليق". وهذا المنهج يرفض الشك بوجود العالم، ويكتفي بتعليقه مؤقتاً، في سبيل الانصراف إلى ظواهره التي يظهر بها، والماهيَّات المعبِّرة عنها، وهذا يخفي وراءه مذهباً فلسفيَّاً، وإن اعتقد أنه يقيم منهجاً فقط»[1].

لا غرو أنَّ هيدغر أدرك تماماً أنَّه لن يتم الوصول إلى تحديد تأثير الفلسفة الوسيطة في فلسفة ديكارت ومن ثم في الفكر الفلسفي المعاصر إلا على أساس من تبيان أفق الأنطولوجيا القديمة من حيث معناها وحدودها في كيفيَّة توجُّهها نحو سؤال الوجود، بمعنى أنَّ هيدغر يروم الكشف عن أسس الانطولوجيا القديمة من جهة مشكل الزمانية *Temporality*، وعندئذٍ سوف يتبين كما يستشرف هيدغر أنَّ الطريقة التي اعتُمدت في تفسير الموجودات في الأنطولوجيا القديمة كانت بالتعويل على العالم أو الطبيعة بالمعنى الأكثر شمولاً، لكن لاحظ هيدغر أنَّ هذا قد تمَّ بناء على تصورات تتعلق بفهم الموجودات في أفق الزمان الحاضر.

«إنَّ الدليل الظاهري على ذلك (بالرغم من أنه بالطبع مجرد دليل ظاهري) هو معالجة معنى الوجود بوصفه *παρουσια* أو *ουσια*، وهذا يدلّ، من جهة أنطولوجية ـ

---

(1) شيخ الارض، تيسير، الفحص على أساس التفكير الفلسفي، منشورات اتحاد الكتَّاب العرب، دمشق، 1993، ص.ص: 106 ـ 107.



زمانيـة *in ontologico-Temporal terms*، علـى الحـضور[*] *presence*. الموجودات تكون مُدرَكـة في وجودهـا بوصـفها حضوراً *presence*، هذا يعني أنها تكون مفهومة باعتبار كيفية محددة للزمان *time* ـ أعني الزمان الحاضر»[1].

يظهر هنا أنَّ هيدغرِ أراد تبيان ـ ولو بصورة أوليَّة ـ أنَّـه في الأنطولوجيا القديمة تمَّ تناول معنى الوجـود مـن حيـث هـو *ουσια* أي جوهر، وها هنا ارتأى هيـدغر أنَّ هـذا يـدل علـى

(*) يعلـق مترجمـا كتـاب هيـدغر مـن الألمانيـة إلى الإنكليزيـة جـون ماكوري وإدوارد روبنسون هامش رقـم (1) ص: 47 مـن الترجمـة الإنكليزية: "الاسم ουσια هو مشتق من أحد سنوخ الكلمات وقـد اسـتخدم في تـصريف الفعـل الـشاذ ειναι (يوجـد to be)؛ في التراث الأرسطاطالي تُرجم عادةً بـ"جـوهر substance"، بـالرغم مـن أن مُترجِمِي أفلاطـون مـن المـرجح أكثـر أنهـم كتبـوا ماهيـة essence، وجود فعلي existence، أو موجـود being. يقتـرح هيدغر أن ουσια يجب أن يكون مفكراً فيه بوصـفه مرادفـاً للاسـم المشتق παρουσια (موجود حاضر being at، حـضور presence). كما هو يبين أن παρουσια يحوز مطابقة قريبة اشتقاقية من الكلمة الألمانية Anwesenheit (=حضور أو وجود) التي هـي علـى نحـو مشابه مـشتقة مـن سـنخ معنـى الفعـل يوجـد to be (wesen) وداخلـة المكـــان والزمـــان (-an). ينبغـــي علينـــا بعامـــة أن نتـــرجم Anwesenheit بـــ"حـضور" وصـيغة اسـم الفاعـل anwesend بوصفه شكلاً ما من التعبير "have presence"، أي نال حضوراً.

(1) Heidegger, Martin, Being and Time, p.47.



الزمان الحاضر، بمعنى أنَّ هيدغر يقترح ترجمة محددة للمصطلح اليوناني *ουσια* هي حضور كبديل عن الترجمة المتداولة لهذا المصطلح وهي وجود ومقصد هيدغر من ذلك هو تبيان أن الموجودت بما هي عليه فُهمت على أساس الزمان بوصفه حضوراً، إلا أنَّ هيدغر كما سبق تفصيل ذلك يجد الصواب في فهم الوجود في أفق الزمان بوصفه مستقبلاً.

ويذهب هيدغر إلى أن مشكل الأنطولوجيا اليونانية، مثل أي مشكل آخر، يجب أن يأخذ تفسرته من الدازاين نفسه. في كلّ من الاستخدام العادي والفلسفي، الدازاين، الوجود الإنساني، يكون محدداً بوصفه ذلك الشيء الحي الذي وجوده يكون ماهوياً محدداً بوساطة إمكانية الحديث[1].

بعد أن اتجه هيدغر إلى تحديد الوجود أو الجوهر في الأنطولوجيا القديمة على أنه حضور وبالتعويل عليه يتم فهم وجود الموجودات، ارتأى أنَّ مشكل الأنطولوجيا اليونانيّة لا يمكن أن يتكشف في حقيقته إلا على أساس من خيطٍ هادٍ لا غنى عنه هو الدازاين، أي الموجود الإنساني الذي إذا سألنا سواء على المستوى الفلسفيّ أو العادي ما هي ماهيته؟ سوف يكون الجواب التراثيّ متألِّفاً من الجنس القريب، أي الحياة، ومن الفصل النوعي، أي العقل. وهذا الموجود الحي العاقل تتحدد ماهيته على وجه التخصيص كمحصلة للحياة والعقل

(1) Heidegger, Martin, Being and Time, p.47.



في قدرة عظيمة يمتلكها هي اللغة والتي تنجلي فيه بوساطة إمكانيَّة الحديث، فالإنسان يكون إنساناً بقَدْر ما يمتلك اللغة في أفق تحقيق معنى إنسانيته، هكذا فهم اليونانيون ماهية الإنسان.

وارتأى هيدغر أن الفعل يتكلم أو يتحدث *λεγειν* هو مرشد للوصول إلى تلك البنيات للوجود التي تتعلق بالموجودات التي نلاقيها بأنفسنا في مخاطبتنا أي شيء أو في كلامنا عليه. هذا يبين لماذا الأنطولوجيا القديمة على أساس أنها طُوِّرت من قِبَلِ أفلاطون قد انعطفت لتصير جدلية *dialectic*. وبوصفها تفسرة أنطولوجية تحقق باطِّراد كشفها - أعني في تأويلية اللوغوس *hermeneutic of the λογος* - تصير بتزايد قابلة لاكتناه مشكلة الوجود بأسلوب جذري أكثر. إنَّ الجدلية التي بلغت ذروتها مع أفلاطون، أفضت إلى عرقلة فلسفية حقيقية؛ إلا أنها تصير نافلة *superfluous* بسبب نقد أرسطو للجدل. هذا يوضح لماذا أرسطو لم يتقبل بعدُ أي تفهم لها (=الجدلية)، بسبب أنه وضعها على قاعدة أكثر جذرية وأنشأها في مستوى جديد[1].

والحقيقة أنَّ هيدغر يعوِّل على اللغة التي تتحقق على مستوى الوجود الإنسانيّ في الفعل يتكلم أو يتحدث؛ غير أنَّ الحديث بوصفه ديالكتيكاً أو حواراً اتخذ مع أفلاطون منحى جديداً تماماً حيث إن أفلاطون بالغ في التعويل على الجدل أو

---

(1) Heidegger, Martin, Being and Time, pp.47-48.



الحوار حتى صار مهجاً مغلقاً تمّ إقحامه على الوجـود؛ لكـن أرسطو استطاع بنقده للجدل أن يعيد للغة قيمتها ويسوقها إلى غايات أعمق. وهذا كله يكشف أهمية اللغة.

ولم يتوقف هيدغر عن توكيد أهمية اللغة بالنسبة إليه مبيّناً أنّنا كأناسيّ نحقق إنسانيتنا بقدرتنا على الكلام، بدلالـة «أننـا نتميز نحن أنفسنا بالفعل، حـسب فكـرة قديمـة، بأنـنا تلـك الكائنات التي تستطيع أن تتكلم والتي تتوفر تبعاً لـذلك علـى اللغة. القدرة على التكلم ليست أيـضاً مجـرد قـدرة في نفـس مستوى بقية قدرات الإنسان، إن القـدرة علـى الـتكلم تميـز الإنسان كإنسان، وهذا التمييز يتـضمن الـشق الفـاتح لماهيـة الإنسان، ولن يكون الإنسان إنساناً لـو بقـي ممتنعـاً عليـه أن يتكلم دون انقطاع وفي كلّ اتجاه، عن كلّ كائن قائلاً بأشكال مختلفة وغالباً بصورة ضمنية: "إنه يكـون"، وحيـث إن اللغـة هي ما يسمح بذلك، فإن ماهية الإنسان تقوم في اللغة»[1].

وينبه هيدغر إلى أنّ القدرة على الكلام تتجلـى في الفعـل يتكلم أو يتحدث، وهذا الفعل عينه يُعَـدُّ بالنـسبة إلى هيـدغر منطلقـاً مرشـداً إلى البنيـات الـتي تتعلـق بـالموجودات الـتي

---

(1) هايدجر، مارتن، الطريق إلى اللغة، في: مـارتن هيـدجر: كتابـات أساسـية، الجـزء الثـاني، ترجمـة وتحريـر إسماعيـل المـصدق، المشروع القومي للترجمـة - المجلـس الاعلـى للثقافـة، القـاهرة، 2003، ص: 260.



يواجهها الإنسان في العالم، فالعلاقات القائمة بين اللغة والموجودات على أساس من أنها علاقة بين أسماء ومُسميات تقوم في أثناء توجيه الموجود الإنساني لخطابه أو كلامه انجاه أيٍّ موجود آخر.

وهنا لا بدَّ من الانتباه إلى أنَّ الأهميَّة القصوى لهذا الخطاب أو الكلام هي التي قادت أفلاطون إلى أن يتجاوز الخطاب أو الكلام الذي هو في أساس الأنطولوجيا القديمة إلى أن يُحدث في الأنطولوجيا القديمة نفسها تغييراً كبيراً بأن يحوِّلها هي نفسها إلى جدليَّة، أي أنَّه عوَّل على الجدل.

ولا غرو أنَّ العناية بالفعل يتكلم أو يتحدث على أساس من تأويليَّة اللوغوس هو ما يمكن أن يسهم في تحقيق تقدم ملموس على مستوى الأنطولوجيا التي أُخذت مع أفلاطون في اتجاه جدليّ؛ إلا أنَّ أرسطوطاليس رفض أن تُعطى للجدل هذه القيمة المبالغ فيها من قِبَل أفلاطون. ومن هذا المنطلق أراد أرسطو أن يبين الفوائد الممكنة التي بوسع الفيلسوف أن يحصِّلها من الجدل، هادفاً من ذلك إلى رسم معالم الجدل ووضعه ضمن حدود لا يتعداها.

ويظهر هنا أنَّ أرسطو يجد في صناعة الجدل أنها تسهم في إمداد الفيلسوف بقدرة حقيقية تُعدّه للعلوم النظرية من خلال تزويده بالقوانين والطرق المناسبة لفحص الآراء والمذاهب وإظهار الصادق والكاذب منها، فالجدل يحقق الغاية المرجوَّة منه عن طريق التمرُّس ومعرفة القوانين التي تُقيِّض الاستعداد للفلسفة.



«وأما منفعتها في مناظرة الجمهور: فللضرورة الداعية في اجتماعهم على العدل والفضيلة، واعتقاد كثير من الأمور النظرية النافعة لهم في الاجتماع المدنيّ. ولما كان الأمر هكذا، وكانت الأمور النظريَّة لا يمكن أن يقع التصديق بها لهم إلا بالطرق المشهورة وهي الأقاويل المستعملة في هذه الصناعة، كانت أفضل ما ثبتت به عندهم الأمور النظريَّة هي الأقاويل المشهورة. فإنها أعسر عناداً من الأقاويل الخطبيَّة والشعريَّة. وإن كان قد تستعمل الطرق الخطبيَّة والشعريَّة في هذه المواضع بدل الطرق الجدليَّة»[1].

هنا أكَّد أرسطو على أهمية الجدل من حيث إنه يفيد الجمهور العام من الناس بأنه يقدم لهم المعارف النظرية التي ليس في وسعهم بلوغها بوساطة التفكير النظري، فهم بحاجة إلى هذه المعارف النظرية باعتبار أنها مفيدة لهم في تنظيم شؤون حياتهم. ومن الممكن في رأي ارسطو أن يصلوا إلى هذه المعارف بوساطة الشِّعر أو الخطابة إذا كان نوع هذه المعارف حتى إن قُدِّم أهم عن طريق الجدل.

ويؤكد هيدغر على وجه العموم أنَّ الفلاسفة اليونانيين أداروا تفسيرهم للوجود بمعزل عن أية معرفة واضحة بالمشكل المركزي في الأنطولوجيا، أي مشكل زمانية الوجود، وبمعزل عن أي تعرُّف على الوظيفة الأنطولوجية

---

(1) المرجع نفسه، ص: 8.



الأساسية للزمان أو حتى أي فهم له، وبمعزل عن أي استبصار في سبب لِمَ تكون مثل هذه الوظيفة ممكنة. على العكس، نظروا إلى الزمان نفسه بوصفه موجوداً من بين الموجودات الأخرى، وحاولوا إدراكه في بنية وجوده، انطلاقاً من طريقة فهم الوجود التي اتخذوها بوصفها أفقاً لهم في هذا الاتجاه إذ كان الوجود فيها موجَّهاً بسذاجة والتباس اتجاه الزمان[1].

الحقيقة أنَّ هيدغر قد لاحظ أنَّ اليونانيين على تعدُّد مذاهبهم الفلسفيَّة قد حاولوا تفسير الوجود على أنه حضور، لكن هل يعني ذلك أنهم نجحوا فعلاً في الوصول إلى نتائج ذات قيمة أنطولوجيَّة حقيقيَّة؟ المشكلة هنا في رأي هيدغر أنَّ اليونانيين لم يفهموا الزمان من حيث المؤدَّى الانطولوجيّ المقصود منه فعلاً وفهموه باعتبار طريقة تفكيرهم فيه بوصفه موجوداً مثل الموجودات الأخرى، فحاولوا تحديد أساس أو بنية لوجوده، أي أنهم ردّوا الزمان إلى الوجود، والواقع أنّ تفسيرهم للوجود ابتداء من الزمان كان في منظور هيدغر أمراً تمَّ على نحو ساذج وبسيط أي أنَّه لم يكن ممنهجاً بالمعنى الدقيق للكلمة.

ويؤكد هيدغر أنه ظهر أنَّ لمقالة أرسطو في الزمان ـ التي يمكن أن تُختار كإثبات لطريقة تمييز أساس وحدود علم الوجود القديم ـ الدور الرئيس في التفسير المُفصَّل الأول لهذه

(1) Heidegger, Martin, Being and Time, p.48.



الظاهرة التي تحدَّرت إلينا. فإنَّ أي تبيان للزمان تالٍ لها، بما فيه تبيان برغسون، هو محدد ماهوياً بوساطتها. فعندما نحلل المفهوم الأرسطاطالي، سوف يصير كذلك واضحاً، كلما ردَّدنا النظر أنّ التبيان الكنْتي يجري داخل البنيات التي أظهرها أرسطو. هذا يعني أنَّ التوجُّه الأنطولوجي الأساسي عند كنْت يبقى من قِبَلِ ما هو يوناني، بالرغم من التمييزات كافة التي قد تنشأ في استقصاء جديد. وبالتالي، سؤال الوجود لن يحرز عينيته الحقيقية ما لم ننجز عملية تقويض تاريخ الأنطولوجيا. وفي هذه الطريقة نستطيع أن نثبت أنَّ السؤال عن معنى الوجود هو سؤال لا يمكن تجنبه، ونستطيع أن نبرهن ما يعني أن نتكلم على إعادة إقرار هذا السؤال[1].

الواقع أنَّ هيدغر قد حاول أن يضع لنفسه مساراً منهجيًّاً من خلال إشاراته السابقة، فهو يعترف بأنه غير قادر في هذا المقام على ان يُقدّم تأويلاً نقديًّاً للأنطولوجيا القديمة برمتها نظراً لصعوبة هذا الأمر وذلك بسبب تعدُّد تياراتها واتجاهاتها ومذاهبها؛ إلا أنَّه يُركِّز على رؤيَّة محددة بالنسبة إليه جعلها بمثابة مشروع له، وهي أنه من الممكن أن يقدم تأويلاً نقديًّاً لمقالة أرسطوطاليس في الزمان الواردة في مؤلَّفه "السماع الطبيعي" نظراً للتأثير الهائل التي أحدثته آراء أرسطو الواردة في هذه المقالة على التفكير الفلسفي اللاحق على امتداد

(1) See:Heidegger, Martin, Being and Time, p.p.48-49.

العصور حتى أنَّ تحديدات أرسطو لمعنى الزمان يمكن اكتشافها في أفكار كل من كنْت وبرغسون عن الزمان...إلخ

والحقيقة أنَّ هيدغر يفهم نهاية الفلسفة في هذا الاتجاه النقديّ على أساس أنه اكتمال، لكن هذا الاكتمال ليس تماماً وإنما هو وصول إلى المنتهى، أي إلى منتهى مساق تاريخي هائل للميتافيزيقا الغربية لا يوافق عليه هيدغر؛ إلا أنه يكنُّ له الاحترام الكامل. هذا إلى أنه لا ينظر إلى الاكتمال كرونولوجيّاً؛ لأنَّ أية فلسفة ناجمة عن نتاج فيلسوف تاريخي ليست أقل اكتمالاً من فلسفة ناتجة عن فيلسوف جاء زمانيّاً بعده، وهكذا دواليك. ويضاف إلى ذلك أنَّ العلم بما أنه لم يقدر على الاتجاه نحو الوجود؛ لأن العلوم تُعنى بقطاعات من الوجود منتزعة منه، لذلك تقوم العلوم بتقسيم الوجود إلى أقسام شاردة عن الروابط الأنطولوجية بينها، وبالتالي يفتقر العلم إلى التأسيس الأنطولوجي.

وعليه، يبحث هيدغر عن تفكير لا يكون فلسفة ولا يكون علماً، أي أنه يمضي إلى أبعد من الفلسفة والعلم.

علي محمد اسبر




مكتبة
الفكر الجديد

مارتن هيدغر

نهاية الفلسفة ومهمة التفكير[1]

(1) هيدغر، نحو موضوع التفكير. المجلد 14 المجموعة الكاملة ص69.




مكتبة
الفكر الجديد

يُسمي العنوانُ محاولةً لتأمُّلٍ يقيمُ في التساؤل، إذ تقود الأسئلةُ بوصفها طرقاً إلى إجابةٍ ما، وبالتالي إذا قُدِّرَ للإجابةِ - أن تكون مرَّةً على الأقل مضمونةً - فقد يكون ضرورياً لها أن تستقرّ في تحوُّل التفكير؛ وليس في قول أو إخبارٍ عن حالة ما. وعليه، يتعالقُ النصُّ التالي مع أمرٍ ذي أهميةٍ كبيرةٍ، أعني المحاولةَ التي تصدت منذ العام 1930 بصورةٍ بدئيَّةٍ لإعادة صياغة إشكالية كتابي (الوجود والزمان).

يدلل ما تقدَّم على أن يخضعَ أسلوبُ السؤال في (الوجود والزمان) لنقدٍ جواني، يجب بوساطته أن يُوضَّحَ كيف يمكن للسؤالِ النقديِّ، الذي يكونُ موضوعةً أن ينتمي على نحوٍ دائبٍ ودائمٍ إلى التفكير، وبالتالي سوف يتبدل العنوان، الذي اضطلَعَ (الوجود والزمان) بمهمة إنجازه.

وهنا نسأل:

1ـ في أية حيثية تكون الفلسفة قد أدركت في عصرنا الحالي نهايتها[1]؟

2ـ أية مهمة يبقى التفكير محتفظاً بها عند نهاية الفلسفة؟

(1) ماذا يعني هذا: بلوغ النهاية؟ بدأ التحقق المسئم.



1ـ في أية حيثية تكون الفلسفة قد أدركت في عصرنا الحالي نهايتها؟

تُعَدُّ الفلسفةُ في حقيقتها ميتافيزيقا، فهي تفكر في الموجود في كليته ـ في العالم ـ وفي الإنسان، وفي الله، وذلك بوساطة النظر إلى الوجود في حيثية انتماء الموجود إلى الوجود. وقد فكَّرت الميتافيزيقا في الموجود بوصفه الموجود في طريقة التصوّرِ المُعلّل[1]، ذلك أن وجود الموجود منذ بداية الفلسفة ومع هذه البداية تجلى بوصفه مبدأً[2] *ἀρχή* , *Prinzip*. *να□τιο*.

إن المبدأ، الذي يدل على أنه من أين يكون الموجود من حيث هو، في صيرورته، وفي فنائه وبقائه، كموجود، قابلاً للمعرفةِ وأكثرَ الأشياءِ طرحاً ومعالجة[3]، نقول: إنَّ هذا المبدأ هو ذلك الذي يكون ما يكون وكيف يكون.

---

(1) Das begründenden Vorstellen التصور الذي يعطي السبب.

2 Der Grund وهي تعني في الألمانية الأساس لكن هيدغر يستخدمها في هذا النص في المعنيين المبدأ والأساس.

(3) يقول أرسطو في كتاب الميتافيزيقا ويقتبس هيدغر هذا القول في ما هي الفلسفة "وفضلا عن ذلك فإن ما بحث عنه منذ القدم، ولم يزل يبحث عنه الآن، وسيبحث عنه إلى الأبد دون أن نقترب منه أبدا هو: ما الوجود؟ (الميتافيزيقا مقالة الزاي، ف 1 ص 1028 ب، س2). وعند الترجمة تقرأ هذه العبارة على النحو الآتي: «وهكذا كان في القدم، ويكون الآن، وسيكون إلى الأبد، السؤال عما هو الموجود؟ هو السؤال الذي تنحو نحوه (الفلسفة)، وتخفق المرة تلو المرة في الوصول إلى الإجابة عنه».



يستجلبُ الوجودُ بوصفه مبدأً الموجودَ إلى حالاتِ حضورهِ كافةً، إذ هنا يتجلى المبدأ بوصفه الحضور[1]، ويستبينُ زمنه الحاضر في أنه في كلِّ مرَّةٍ وبحسب طريقته يُنتج الحاضر في حضوره، وبذا يحوزُ المبدأ وفقاً لنشأة الحضور خصيصة المؤسِّسِ من حيث هو علّة أو نطيقية أو موجودية لما هو واقعي[2]، أعني يُفصحُ عن تمكينٍ متعالٍ لموضعة الموضوعات[3]، وعن وساطة ديالكتيكيةٍ لحركةِ الروح المطلق[4] في ما يتعلق بعملية الإنتاج التاريخية[5]، وعن إرادة القوة المُعيِّنة للقيم[6]. وعليه، إنَّ التفكير الميتافيزيقي الخاصَّ، الذي يستقصي للموجودِ عن المبدأ، ينحازُ ويبتدئُ في، الذي يحضر، إذ يتصورُ هذا الموجود في حضوره، ويقدمه هكذا انطلاقاً من أساسه كموجودٍ مؤسَّسٍ.

ماذا يعني الحديث عن نهاية الفلسفة[7]؟ من السهولة بمكان أن نفهم نهاية شيء ما في المعنى السلبي كمجرد توقفٍ، وكغيابٍ للتقدم، إن لم يكن الأمر بإطلاق ارتكاساً أو

---

(1) Die Anwesenheit.
(2) Als ontische Verursachung des Wirklichen.
(3)Als transzendentale Ermöglichung der Gegenständlichkeit der Gegenstände.
(4) Als dialektische Vermittelung der Bewegung des absoluten Geistes.
(5) Des historischen Produktionsprozesses.
(6) Als der wertesetzende Wille zur Macht.
(7) Das Ende der Philosophie.



انعدام قدرة؛ غير أنه على العكس من ذلك يدلُّ الحديث عن نهاية الفلسفة على كمال الميتافيزيقا، أو تحقيق الميتافيزيقا[1]. بيد أن لفظة "كمال" لا تعني هنا الاكتمالَ الكليَّ، بحيث يتوجب أن تكون الفلسفةُ قد بلغت مع نهايتها الاكتمال في أعلى درجاته[2]. إنه لا ينقصنا فقط كل ما هو معياري والذي من شأنه أن يسمح لنا أن نفضِّلَ اكتمال مرحلة ميتافيزيقية على أخرى، بل نحن لا نملك الحقَّ في أن نعطي تقويماً على هذا النحو. إن فكر أفلاطون ليس أكثر اكتمالا من فكر برمنيذس، كما أن فلسفة هيغل ليست أكثر نضجاً من الفلسفة الكنتية، إذ لكلِّ مرحلةٍ[3] فلسفيةٍ ضرورتها الخاصة، فأن يكون هناك فلسفة وبالطريقة التي تكون عليها، يكون واجباً علينا أن نعترف بها ببساطة. إنه من غير اللائق بالنسبة لنا أن نؤثر فلسفة على أخرى، كما كان الحال ممكنا فيما يتعلق بتنوع واختلاف الرؤى الكونية[4].

---

(1) Die Vollendung der Metaphysik.

(2) Die höchste Vollkommenheit.

(3) إن المرحلي لكن ليس هو العصري بل انه اللاعصري(بمعنى ما لا يلائم العصر) بالنسبة للمرحلة Das Epochale.

(4) Weltanschauungen: الترجمة العربية لهذا المصطلح هي رؤى العالم، غالبا ما يظهر هذا المفهوم في الفلسفة والعلم بمعنى سلبي، إنه كموضوع للتأملات الفلسفية والأبحاث العلمية ما يزال مشروعا. لكن فقط في إطار الامتهان العلمي. ما يزال يوجد فلاسفة وعلماء يستخدمون المصطلح بوصفه تعبيرا عن فهمهم الخاص. =



يُعَدُّ المعنى القديم لكلمتنا نهاية دالاً على نفس معنى المكان، من فلسفة إلى أخرى يعني: من مكان إلى آخر، وبالتالي تحدد نهاية الفلسفة على أنها المكان الذي يجتمع فيه تاريخها في أقصى امكانياته، وبذا إنَّ نهايةً كتحقق أو كمال يعني هذا الاجتماع[1].

يبقى فكر أفلاطون في التاريخ الكلي للفلسفة وعبره في الصيغ المتبدلة فكراً حاسماً، فالميتافيزيقا هي الأفلاطونية. وكان نيتشه قد حدد فلسفته بوصفها أفلاطونية مقلوبة[2].

= إن مفهوم رؤى العالم صيغ بشكل دقيق عبر تاريخ الروح الألماني وهو حتى العصر الحاضر يبقى غير قابل للترجمة إلى اللغات الأوروبية الأخرى. يحدد المفهوم رؤى العالم المعرفة الشمولية أو الرأي أو الاعتقاد الشامل عن العالم في تنوع صيغه ومظاهره وحيثياته كما يعرف العلاقة العملية والجمالية بالعالم وشكل امتلاكها عبر الذات الفردي أو الجمعي، هذا الشكل المشتمل بالنسبة لهذه الأنا على معايير التفكير والفعل الملزمة الهادفة إلى التعميم الاجتماعي. انظر: موسوعة الفلسفة، المجلد 2، ص 1733 ـ 1737.

(1) Die Versammlung.

(2) يرى هيدغر الفلسفة أي تاريخ الميتافيزيقا محكوم بالفكر الأفلاطوني وبشكل أدق هو في صيغه المتبدلة تنوع لفكرة واحدة هي فكرة المثال الأفلاطونية، حتى نيتشه الذي يعد نفسه ضد الأفلاطونية فهو عند هيدغر أشد الأفلاطونيين تطرفاً. كل ما فعله نيتشه أن قلب العوالم الأفلاطونية، فما كان عند أفلاطون عالماً حسياً بعيداً عن الحقيقة أصبح عند نيتشه هو عالم الحقيقة. =



غير أنه مع قلب الميتافيزيقا الذي أنجز عبر كارل ماركس، يكون قد تم بلوغ الإمكانية القصوى للفلسفة. لقد أدركت الفلسفة نهايتها. بقدر ما يفكر فلسفيا تتم محاكاة عصر التنوير وضروبه المتنوعة، وبالتالي هل من الممكن أن تكون نهاية الفلسفة توقفاً لطريقة التفكير؟ أن نصل إلى هذه النتيجة قد يكون تسرعاً. نهاية كتحقق أو كمال هي الاجتماع في الإمكانيات القصوى.

نحن نفكر بهذه (الإمكانيات القصوى) في منحى ضيق جداً طالما أننا نتوقع انبثاق فلسفة جديدة للنمط الراهن. نحن ننسى أنه، في زمن الفلسفة اليونانية قد ظهر توجُّهٌ حاسمٌ للفلسفة: هو بناء العلوم داخل الأفق الذي افتتحته الفلسفة. إن بناء العلوم هو في الوقت نفسه انفصالها عن الفلسفة وتدبير استقلاليتها. ينتمي هذا الحدث إلى تحقيق الميتافيزيقا. انبثاقها ونموها هو اليوم مرتبط بكل مجالات الموجود. إنه يبدو أي هذا الانبثاق كما لو أنه تفكّك الفلسفة وهو في الحقيقة تحقيقها، وكمالها. يكفي أن نشير الى استقلال وانفصال علم النفس وعلم الاجتماع والانثروبولوجيا والأنثروبولوجيا ـ الثقافية، وأن نشير إلى دور المنطق كمنطق رياضي وعلم

= وما كان بالنسبة لأفلاطون عالم الحقيقية (المثل) يصبح عند نتشه عالم اللاحقيقة. إرادة القوة هي نفس فكرة الخير الأفلاطونية من حيث أنها أساس تعين القيمة. انظر. هيدغر، نيتشه، المجلد الأول، ص 232. قارن أيضا هيدغر، نداء الحقيقة. د.عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة 1977، ص 328.



الدلالة[1]. تتحول الفلسفة إلى علم تجريبيٍّ عن الإنسان؛ إلى العلم التجريبي لكل ما يمكن أن يكون بالنسبة للإنسان موضوع تقانته القابل للتجربة، عبر هذه التقنية يكون الإنسان مقيماً في العالم، بحيث يتعامل معها تبعاً لطرق متنوعة من الصنع والإنشاء. هذا كله يحدث بالعموم على أساس وبحسب معايير النتائج العلمية للمجالات الفردية للموجود.

لا يحتاج هذا الأمر إلى تنبّؤ لمعرفة أن العلوم المتأهبة للتو حُدِّدت ووجِّهت من قبل العلم الحديث الأساسي الذي يدعى علم أنظمة التحكم[2].

إنه يروق لهذا العلم نفسه تحديد الإنسان بوصفه الماهية الاجتماعية الفاعلة، فهو نظرية لقيادة الخطط الممكنة وتدبير العمل البشري، إذ يبني علم أنظمة التحكم اللغة بهدف تبادل المعلومات. وتتحول الفنون إلى أدوات موجّهة ـ موجِّهة للمعلومات.

إن انبثاق الفلسفة وظهورها بشكل مستقل؛ لكن بين أكثر علوم التواصل حسما هو الكمال المشروع للفلسفة. تدرك الفلسفة نهايتها في عصرنا الراهن. لقد وجدت مكان لها في علمية البشرية الاجتماعية الفاعلة. لكن الطابع الأبرز لهذه العلمية هو كونها أنظمة تحكم علمية؛ أعني الطابع التقني.

---

(1) Logistik und Semantik.

(2) Die Kybernetik علم أنظمة التحكم.



لقد توقفت الاحتياجات على أغلب أظن عند المعيار نفسه عن السؤال عن التقنية الحديثة التي فيها تقود التقنية مجمل ظواهر العالم وتصوغ وضع الإنسان في هذا الموقع الحاسم.

يفسر العلم كل ما في تكوينه يذكر بالأصل الفلسفي، يفسره بحسب قواعد العلم، أعني تقنياً. إن المقولات التي يكون كل علم مرتبط بها بهدف تصنيف وتحديد موضوعات مجالاته يفهمها العلم آليّاً[1] بوصفها فرضيات العمل، وبالتالي لا تقاس حقائقها فقط في التأثير الذي تسببه استخداماتها في مجال تقدم الأبحاث. إن الحقيقة العلمية تتطابق مع فعالية هذا التأثير، الذي حاولته الفلسفة في مجرى تاريخها في بعض المواقع وأيضا هنا وعلى نحوٍ غير واف هو أن تتمثل الانطولوجيات لكل مجالات الموجود (الطبيعة، التاريخ، القانون، الفن)، غير أنَّ العلوم قد تبنت الآن هذا الأمر كمهمة خاصة، إذ ينصب اهتمامها في كل مرة على نظرية البنية المفهومية لمجالات الموضوعات المنسقة. تعني النظرية الآن: افتراض المقولات التي تعترف بها فقط عملية سبرينتيكية، ولكنها ترفض كل معنى

---

(1) Die instrumentale Charakter der Theorie.

الطابع الأداتي للنظرية.



أنطولوجي. إن الصفة التشريحية والنمذجية للفكر التصوري ـ الحاسب تبلغ السيادة. تتحدث العلوم خلال افتراضها لمقولات مجالاتها دائما عن وجود الموجود. إلا أنها لا تقول الوجود. صحيح أنها تستطيع إنكار الأصل الفلسفي بيد أنها لا تقدر على إقصائه. ذلك أنه يتحدث دائما في علمية العلوم المعرفة التي ولادتها من أصل فلسفي. تظهر نهاية الفلسفة على أنها نجاح التنظيم الموجه للعالم العلمي ـ التقني ونجاح ترتيب هذا العالم بما يناسب تنظيم المجتمع. نهاية الفلسفة يعني: بدء تأصل العالم الحضاري في التفكير الأوروبي ـ الغربي. لكن هل تكون نهاية الفلسفة في معنى انبثاقها في العلوم وفي التحقق الفعلي التام لكل الإمكانيات التي حُدد فيها التفكير الفلسفي؟ أم أنه يوجد بالنسبة للتفكير خارج الإمكانية الأخيرة المحددة (انحلال الفلسفة في العلوم التقنية) إمكانية أولى توجب أن ينبثق منها التفكير الفلسفي، لكن لم يتح للفلسفة كفلسفة بشكل خاص أن تخبرها وأن تتبناها.

لو أن الحال على هذا النحو لتوجب أن يكون في تاريخ الفلسفة منذ بدايته حتى نهايته ثمة مهمة مضمرة للتفكير، تلك التي قد لا تكون متاحة لا للفلسفة كميتافيزيقا ولا على الإطلاق للعلوم المنبثقة عن أصل فلسفي. لذلك نسأل:



2ـ أية مهمة يبقى التفكير محتفظا بها عند نهاية الفلسفة؟

يجب أن تكون فكرة مثل هذه المهمة غريبة، أعني أي تفكير هو ذاك الذي لا يستطيع ألا يكون ميتافيزيقا ولا علماً؟

أية مهمة للتفكير هي تلك التي أخفت نفسها خلال بداية الفلسفة وعبر هذه البداية وقد أفلتت بذلك بشكل مستمر ومتنام من تعاقب الأزمنة؟

أية مهمة للتفكير ـ تبدو على هذا النحو ـ تزعم أن الفلسفة لم تكن لتنمو بوصفها موضوعاً للتفكير وهي لهذا السبب تحولت إلى تاريخ للسقوط التام؟

ألا يكون الحديث هنا نوعا من العجرفة التي يريد مفكر الفلسفة أن يعلو بها فوق كل ما هو عظيم؟

تفرض نفسها هذه الريبة، لكن قد يكون من السهل إقصاؤها، ذلك أنّ كل محاولة لاستبصار مهمة التفكير الظني[1] مرتبطة برجوع إلى مجمل تاريخ الفلسفة، ليس هذا فقط بل إنه من الضرورة بمكان أولاً وقبل كل شيء أن يفكر بتاريخية بما يضمن للفلسفة تاريخا ممكناً، وعبر هذا يبقى التفكير الظني خطوة إلى الوراء خلف عظمة الفلسفة، إذ إنه أقل شأناً من الفلسفة.

---

(1) Das vermutete Denken.



أقول: أقل شأناً، ذلك لأنه يجب أن يكون مثل هذا التفكير أشدّ امتناعاً من الفلسفة سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن التأثير في انفتاح عصر الصناعة المتشكل علمياً وتقنياً، لكن يبقى قليل الشأن التفكير الظنيّ، ذلك أنَّ مهمته هي مهمة متأهب ولا تملك صفة المؤّسس، هي (المهمة) تكتفي بإيقاظ استعداد بشري لأجل إمكانية ما يبقى أساسها غامضاً وقدومها غير معروف. إن الذي يبقى التفكير محتفظاً به، الذي يتعرض له، يجب على التفكير أن يتعلم في أي نوع من التعلم يتحضر لتبدله الخاص.

لقد تم التفكر في إمكانية أن تقهر حضارة العالم القائمة الآن التشكل الصناعي العلمي –التقني بوصفه المعيار الوحيد لأجل سُكنى الإنسان في العالم، بالتأكيد ليس انطلاقا من ذاتها وإلى ذاتها، بل انطلاقا من استعداد الإنسان لأجل تحديد ما الذي يُناقش في كل وقت، سواء انتمى أم لا لم ينتم إلى مصير الإنسان الذي لم يحسم بعد. وبنفس الوقت يبقى غير مؤكد في ما إذا كانت حضارة العالم سوف تُحطم قريبا وبشكل مفاجئ أم أنها تستمر متأصلة لزمن طويل، زمن طويل لا يرسخ في بقاء ما، بل إنه بالأحرى استمرار يقيم في التبادل المتقدم لما يقدم نفسه دائما على أنه الأكثر حداثة.

إن التفكير الظني المتأهب لا يسعى ولا يقدر على أن يتنبأ بالمستقبل، فهو يحاول فقط أن يتنبأ بشيء ما حاضر، الذي



منذ زمن وفي بداية الفلسفة قد قيل لأجل هذه البداية ولم يكن مفكَّراً فيه بوصفه شيئاً خاصاً. حالياً يجب أن نكتفي بأن نشير إليه من خلال اختصارات مقدمة، وبذلك نستعين بعلامة طريق تقدمها لنا الفلسفة. إذا كنا نسأل عن مهمة للتفكير يعني هذا إذن أننا نحدد في دائرة الآراء الفلسفية ما يخص التفكير الذي ما يزال بالنسبة للتفكير محل جدل وقضية خلاف. يشير هذا في اللغة الألمانية إلى كلمة شيء[1]. إن هذه الكلمة تُسمي ما يجب أن يفعله التفكير في القضية المعطاة، إنها النموذج بذاته تسمى في لغة أفلاطون (قارن الرسالة السابعة 341).
to Pragma auto[2]

لقد نادت الفلسفة في العصر الحديث انطلاقا من ذاتها بشكل واضح وجلي التفكير إلى الاتجاه نحو الموضوع بذاته. لنُعرّف قضيتين اثنتين هما موضع اهتمام خاص في وقتنا الحالي.

إننا نصغي إلى هذا النداء (نداء الموضوع بذاته) في الاستهلال الذي قدمه هيغل في عمله الذي ظهر عام 1807 (نظام العلم، الجزء الأول: فينومينولوجيا الروح). هذا الاستهلال ليس تقديما للفينومينولوجيا بل لنظام العلم، إنه تقديم لمجمل الفلسفة.

---

(1) «Sache».
(2) τ□ πρα□γμα α□το



إنَّ النداء إلى الموضوع بذاته يصح أولاً وقبل كل شيء، أي بحسب الموضوع بوصفه موضوعاً (لعلم المنطق). في النداء إلى الموضوع بذاته يصل الصوت إلى الـ (بذاته). إنه مسموع بوضوح، إذن للنداء معنى الصدى[1]. وترفض الروابط غير المناسبة في موضوع الفلسفة، إذ ينتمي إليها الحديث الصرف عن هدف الفلسفة كما ينتمي إلى هذه الروابط أيضا مجرد الإخبار عن نتائج التفكير الفلسفي. كلاهما الحديث (القول) والإخبار لن يكونا أبداً الكلي الحقيقي للفلسفة. إن الكلّ يتجلى فقط في صيرورته مثل هذا يحدث ويجري في الوصف المُوضح للموضوع.

في هذا التقديم، أي الوصف، يصبح الموضوع والمنهج متطابقين. إن هذا المطابقة أو الهُوية تُسمى عند هيغل الفكرة. بوساطتها يظهر موضوع الفلسفة بذاته، بيد أن هذا الموضوع محدد تاريخيا: إنه الذاتية.

يقول هيغل: مع الكوجيتو الديكارتي "الأنا افكر" تطأ الفلسفة لأول مرة أرضا ثابتة؛ إنه المكان الذي يُمكّنها من أن

---

(1) إن النداء إلى الموضوع بذاته يشبه كمن يدق في الناقوس، الطرق هو حالة النداء: الصدى أو الرنين الذي يخرج متموجاً يصل إلى ملامسة الـ(بذاته) بوصفه هو ما تريد أن تجعل منه الفلسفة موضوعا لها دون إحداث انفصال بين مكونات الصوت (الطرق، الصوت، الرنين)، أي دون أن يكون ثمة انفصال بين فعل التفكير والتفكير وموضوع التفكير. المترجم



تكون في **الوطن**. مع الكوجيتو يبلغ المطلق الأصلي الذات الأصيلة، بعد ذلك يقول: إن الأنا (الذات) هو الحاضر الماهوي المبسوط في الوعي، الذي أطلقت عليه اللغة المتوارثة بشكل غير واضح اسم **الجوهر** *substanz*.

إذا كان هيغل يوضح في المستهل[1] الصفحة 19 أنَّ الموضوع الحقيقي بالنسبة للفلسفة ليس الجوهر وإنما يفهم ويعبر عنه على نحو كبير بوصفه الذات فانه يقول بعد ذلك: إنَّ وجود الموجود، حضور الحاضر، هو بشكل جلي الحضور الكلي حينما يصبح الحضور بذاته حاضراً في ذاته ولأجل ذاته في الفكرة المطلقة. لكن منذ ديكارت يسمى الأيديا، المبدأ (*idea: perceptio*)

إنَّ تحول الوجود إليه بذاته (الأنا بذاته) يحدث في الديالكتيك النظري. حركة الفكرة والمنهج، ليس سوى الموضوع بذاته[2].

إن النداء إلى الموضوع بذاته يحقق المنهج المناسب للفلسفة، لكن ما يكون موضوعاً للفلسفة هو ما يصح أن يكون موضوعاً حاسماً. إنَّ موضوع الفلسفة من حيث هي ميتافيزيقا هو وجود الموجود الذي يكون حضوره في صيغة الجوهرية والذاتية.

---

(1) Hoffmeister.
(2) Die Sache selbst.



مائة عام فيما بعد يُجدد النداء نحو الموضوع بذاته ويُسمع هذا النداء في طروحات هسرل (الفلسفة كعلم دقيق)، ظهرت هذه الطروحات في المجلد الأول للمجلة لوغوس في العام 1910 ـ 1911ص 289. من جهة أخرى لدى النداء أولاً وقبل كل شيء معنى الارتداد. لكن يأخذ هنا منحى أخر غير الذي عند هيغل. هنا يقصد البسيكولوجي الطبيعي الذي يتطلع لكي يكون المنهج العلمي الحق لأبحاث الوعي، إذ إن هذه الطريقة تحول سلفاً دون الدخول إلى ظواهر الوعي القصدي لكن في الوقت نفسه يتحرك نداء الموضوع في ذاته ضد التأريخية، التي تضيع في الأبحاث التي تدور حول وجهات نظر الفلسفة وفي التقسيم لأنماط رؤى العالم الفلسفية. يقول هسرل لهذا الغرض: (ليس عن الفلسفات يجب أن ينبثق البحث الفلسفي بل عن الموضوعات والمشكلات).

وعليه، ما هو موضوع البحث الفلسفي؟ إنه بالنسبة لهسرل كما بالنسبة لهيغل بحسب التراث نفسه الذاتية والوعي.

لم تكن التأملات الديكارتية بالنسبة لهسرل مجرد مادة للمحاضرات التي ألقيت في باريس في شهر شباط للعام 1929 بل رافق روحها منذ زمن ما بعد المباحث المنطقية التدفق الغزير لأبحاثه الفلسفية حتى النهاية.

إنَّ النداء الى الموضوع ذاته يصح سواء في معناه السلبي أم في معناه الايجابي لتأكيد وتعميق المنهج، يصح بالنسبة



لطريقة الفلسفة التي عبرها فقط يحضر الموضوع بالـذات إلى المعطى القابل للبرهنـة. في المـستوى الاول بالنـسبة لهـسرل (مبدأ كل المبادئ) ليس مبدأ المضمون، بل مبـدأ المنـهج أو الطريقة. كرس هسرل في عملـه الـذي ظهـر في العـام 1913 (فكرة الفينومينولوجيا المحض والفلسفة الفينومينولوجية) فقرة خاصة لتحديد (مبدأ كل المبادئ). يقول هسرل عن هذا المبدأ في الصفحة 44 "لا تقدر اية نظرية ممكنة على تضليلنا".

يتحدث (مبدا كل المبادئ):

"إنَّ كـل رؤيـة أو تـصور أصـلي هـو المـصدر الحقيقـي للمعرفة، كل ما يقدم لنا بطريقة عِيانيّة أصـلية، (بمعـنى مـن المعاني في واقعه المشخص) يمكن قبوله ببـساطة بوصـفه مـا يظهر، لكن أيضا في الحدود التي يظهر فيها ها هنا"

يتضمن مبدأ كل المبادئ فرضية أولويـة المنـهج. إن هـذا المبدأ يقرر بشكل حاسم أي موضوع يمكن أن يغتني بالمنهج. يتطلع "مبدأ كل المبادئ" من حيث هو موضـوع الفلـسفة إلى الأنا المطلق.

إن الرد المتعالي يعطي هذا الأنا المطلق ويؤكد إمكانية أن تتأصل في الذاتية وعبرهـا موضـوعية كـل موضـوع في بنيتـه الصالحة ومكوِّنه الصالح أي في **تركيبته**[1]. هكذا يتجلى الأنـا

---

(1) Die Konstitution.



المتعالي، من حيث هو، الموجود المطلق الوحيد. (المنطق الصوري والمتعالي، 1929، ص 240). انطلاقا من طريقة وجود هذا الموجود المطلق بمعنى من نوع الموضوع الخاص للفلسفة يكون الرد المتعالي في الوقت نفسه من حيث هو منهج العلم الكلي؛ منهج تأصل وجود الموجود.

إن المَنهج أو الطريقة لا تتوجه نحو موضوع الفلسفة فحسب. إنها لا تنتمي فقط إلى الموضوع أو الشيء كما ينتمي المفتاح إلى القفل. بل تقيم هي بالأحرى في الموضوع لأنها الموضوع بذاته. قد يتساءل المرء: من أين يستمد إذن مبدأ كل المبادئ مصداقيته الراسخة، وبعد ذلك قد يضطر على الجواب عن: هوية الأنا المتعالي الذي هو مفترض كموضوع للفلسفة.

لقد قمنا باختيار توضيح نداء الموضوع بذاته بوصفة علامة طريق. علامة الطريق هذه ينبغي أن تضعنا على الطريق الذي يقودنا الى تحديد مهمة التفكير عند نهاية الفلسفة. إلى اين وصلنا نحن؟ إلى الادراك بأن يتأصل أولاً وقبل كل شيء لأجل نداء الموضوع بذاته ما تتخذه الفلسفة موضوعاً لها. إنَّ موضوع الفلسفة منظوراً إليه من خلال هيغل وهسرل - وليس فقط لأجله - هو الذاتية.

ليس الموضوع من حيث هو بالنسبة للنداء محل خلاف، بل وصفه الذي عبره (أي الوصف) يصبح الموضوع من حيث هو حاضراً.



إن الديالكتيك النظري الهيغلي هو الحركة التي يحضر فيها الموضوع من حيث هو إلى ذاته بذاته، إلى زمنه الحاضر الذي ينتمي إليه.

إنَّ منهج هسرل ينبغي أن يكون حاضرا في المعطى الأصلي، أي أن يكون زمنه الحاضر حاضرا في هذا المعطى. إن كلا المنهجين مختلفين قدر الطاقة، لكن الموضوع من حيث هو الذي ينبغي أن يعرضه المنهجان هو الشيء نفسه الذي يُخبَر بين حين وآخر بطرق مختلفة.

لكن بما تساعدنا هذه الطروحات في محاولة التمعن في مهمة التفكير؟

هي لا تقدم لنا أية مساعدة طالما أننا نكتفي بمجرد إيضاح النداء. يصح بالأحرى أن يُسأل عن الذي يبقى غير مفكر فيه في النداء إلى الموضوع بذاته. التساؤل بهذه الطريقة سوف يمكننا من معاينة كيف في المكان الذي أحضرت فيه الفلسفة موضوعها إلى المعرفة المطلقة وإلى البداهة النهائية، يحتجب شيء ما، الذي لا يمكن أن يفكر فيه بعد ذلك بوصفه موضوع الفلسفة.

لكن، ما الذي يبقى غير مفكر فيه سواء في موضوع الفلسفة أم في منهجها؟

إن الديالكتيك النظري هو طريقة يظهر من خلالها موضوع الفلسفة انطلاقاً من ذاته بذاته لأجل ذاته ويصبح على نحو ما حاضراً. مثل هذا الظهور يحدث ضرورة في ضوء ما فقط عبره



وخلاله يمكن للظاهر أن يتجلى: أعني أن يظهر. يقيم النور من ناحيته في فضاء رحب في مكان حر فسيح الـذي يـتمكن هنـا وهناك وبين فينة وأخرى أن ينير هذا المكان. إن الضوء يتحرك في الواسع الرحب ويتصارع مع الظلام.

في كل مكان يكون فيه حضور يقابله حضور آخـر، أو في كل مكان يحضر فيه حاضر ما يحـضر فيـه آخـر، كـذلك في المكان الذي ينعكس نظرياً فيه الواحد في الآخـر ـ كمـا عنـد هيغل ـ حيث يسود الوضوح، يتحرك النقيض الحر.

يضمن هذا الوضوح لحركة الفكر النظري العبور عبر ما يفكر فيه. نسمي هذا الوضوح الذي يضمن إتاحـة الظهـور الممكنـة، التجلي الممكن والإضاءة. الكلمة الألمانية إضاءة بحسب التاريخ اللغوي تتكئ في الترجمة على الكلمة الفرنسية[1]، هي مبنية على وزن الكلمات القديمة ما يصير حقلاً والتحول إلى غابة[2].

---

(1) Clairière;

(2)Waldung , Feldung.

يقوم هيدغر بإيضاح كلمة الإضـاءة Lichtung بالاتكـاء علـى هـاتين الكلمتين. الكلمة الفرنسية المشار إليها سـابقا يعـني فرجـة في غابـة أي مكان خال من الاشجار. والكلمـة Waldung تـشير إلى مكـان ملـيء بالأشـجار أمـا كلمـة Feldung فهـي تـشير إلى الحقـل الخـالي مـن الأشجار أي ما يصبح حقـلا... وبحـسب الـسياق سـوف تـشير الكلمـة الحقل إلى ما يشف ويتيح الإضاءة وبالمقابل تكون الكلمـة الأخـرى أي ما يصبح غابة سوف يدل على الكثافة ما يحجب الضوء.



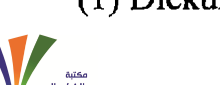
إنَّ شفافية الغابة تُخبر بالاختلاف عن كثافة الغابة، التي تُدعى في اللغة القديمة تكثيفاً[1]. الاسم المصدري إضاءة يعود إلى الفعل من المصدر (يضيء). الصفة المصدرية ضوء هي الكلمة نفسها مثل (سهل). شيء ما يضيء يعني: يخفف، جعل شيء ما حراً ورحباً، مثلا جعل الغابة في موضع ما خالية من الأشجار. إن الحر المتشكل على هذا النحو هو الإضاءة. إن الضوء في معنى التحرر والانفتاح لا يمتلك قاسماً مشتركاً لا لغوياً ولا في الموضوع مع الصفة المصدرية (ضوء) التي تعني (نور).

يبقى هذا لأجل معاينة المغايرة بين الإضاءة والضوء، بنفس الطريقة توجد إمكانية علاقة فعلية بين كليهما. بمعنى أنه يمكن للضوء أن يحضر إلى الإضاءة، إلى انفتاحها، وفيها يتيح للنور اللعب مع الظلمة. لكن ولا مرة لم ينجز الضوء الإضاءة بل إن ذلك الضوء يفترض تلك الإضاءة، بيد أن الإضاءة، المنفتح، هي ليست حرة فقط بالنسبة للنور والظلام، بل أيضاً بالنسبة للصوت (الدوي) ولتراجع الصوت، بالنسبة للرنين وانحسار الصوت. الإضاءة هي المنفتح بالنسبة لكل شيء: الحاضر والغائب.

يصبح ضرورياً بالنسبة للتفكير أن يلاحظ شيئاً خاصاً بالنسبة للموضوع الذي يُدعى هنا الإضاءة، خلال ذلك لا يتم

---

(1) Dickung.



استنباط مجرد التصورات من محض الكلمات كما أمكن أن يبدو في الظاهر سهلاً للغاية، بل بالأحرى يصح أن يعاين الموضوع الفريد، الذي أطلق عليه اسم الإضاءة كموضوع مناسب، من حيث تعنيه أو تسميه الكلمة في العلاقة المفكّر فيها الآن، الانفتاح الح، لكي تعاين كلمة غوته هو (ظاهرة أصلية)(1). قد يتوجب علينا أن نقول علة(2). يدون غوته ملاحظة: (إن المرء لا يبحث إلا خلف الظواهر: إنها هي ذاتها النظرية)، سوف يعني هذا: الظاهرة بذاتها، التي هي في هذا الحال الإضاءة، تضعنا انطلاقاً منها، بتساؤل، أمام المهمة في أن نتعلم؛ يعني هذا: تقدم ما يتيح لشيء ما أن يفصح لنا.

وعليه، قد لا يسمح على أغلب الظن التفكير في يوم ما بالانهزام إزاء السؤال، في ما إذا الإضاءة، الانفتاح الحر ليست ذلك الذي فيه يمتلك كل من المكان المحض والزمن التخارجي وكل الذي يكون حاضراً وغائباً فيهما أولاً وقبل كل شيء المكان الذي يجمع ويحجب كل شيء.

هذا وبالطريقة ذاتها كما في التفكير الديالكتيكي النظري يبقى العِيان الأصلي وبداهته مرتبطين بالانفتاح السائد. إن البدهي هو المرئي المباشر. إن البداهة *Evidentia* هي الكلمة التي يترجم شيشرون بوساطتها الكلمة اليونانية إنركيا *enargia*؛ وهذا يعني أنه يحول معناها إلى الرومانية.

---

(1) Ein Urphänomen.
(2) Eine Ur-sache.



Enargeia الـتي تأخـذ نفـس الجـذر مـع كلمـة *argentum* (فضة)[1]. يعني هذا الذي في ذاته بذاته ومن ذاته يضيء ويحضر إلى الضوء. في اللغة اليونانية لا يكون الحديث عن فعـل الرؤيـة (يرى)[2] بل عن مثل هذا الذي يضيء ويظهر. لكن يستطيع فقط أن يظهر عندما يكون الانفتاح مكفولاً. إن شعاع الضوء لا ينجـز الإضاءة، الانفتاح، بل إنه يقيسها فقط، لكن مثل هـذا الانفتـاح يكفل بالعموم المنح والأخذ، يكفل لبداهة مـا التحـرر فقـط في المكان الذي يمكنهما أن يقيما فيه ويضطرا على الحركة.

إن كل تفكير فلسفي، معلناً كان أو مضمراً، يخضع لنداء الموضـوع بذاتـه، هـو في حركيتـه، بوسـاطة منهجـه يكـون حاضراً باتجاه تحرر الإضاءة. بيد أن الفلـسفة لا تعـرف شـيئاً عن الإضاءة. صحيح أن الفلـسفة تتحـدث عـن ضـوء العقـل لكنها لا تلاحظ إضاءة الوجود[3].

الشعاع الطبيعي، ضوء العقل، ينير فقط المنفتح. صحيح أنه أي الضوء يلامس الإضاءة، بيد أنه يبنيها بـشكل زهيـد بـل هـو بالأحرى يحتاجها لكي يتمكن الحاضر من أن يشع في الاضـاءة. هذا لا يصح فقط على منهج الفلسفة بل أيضاً وحـتى أولاً وقبـل كل شيء على موضوعها، أي على حضور الحاضر[4].

---

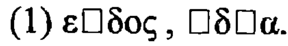
(1) Silber.
(2) Videre.
(3) Die Lichtung des Seins.
(4) Die Anwesenheit des Anwesenden.



بما أنَّ الذاتية *supjectum*، *the hypokeimenon*، مسبقاً تكمن في الحاضر، بالتالي ما هو حاضر في حضوره ويكون مفكّراً فيه على نحو دائم في الذاتية أيضاً لا يمكن إظهاره هنا تفصيلاً. (يحال إلى: نيتشه، المجلد الثاني، 1961، ص: 492 ف ف).

سوف نعاين نحن شيئاً آخر، يمكن أن يكون الموجود الحاضر معاشاً، وأن يكون مدركاً وموصوفاً أم أنه لا يمكن فهمه وتمثله، فهو يبقى باستمرار الحضور بوصفه القائم في الانفتاح المرتبط بالإضاءة السائدة. كذلك الحاضر لا يقدر من حيث هو أن يكون، فهو كحاضر يوجد في تحرر الإضاءة.

كل الميتافيزيقا، بالإضافة إلى نقيضتها، الفلسفة الوضعية، تتحدث كلغة أفلاطون. الكلمة الجوهرية والأساسية لتفكيره، أعني الكلمة الأساسية لإيضاح وجود الموجود هي الصورة، المثال[1]: الظهور الذي يتجلى فيه الموجود من حيث هو، لكن الظهور هو طريقة الحضور. لا ظهور بدون ضوء – هذا ما عرفه أفلاطون، لكن لا يوجد ضوء كما أنه لا يوجد نور بدون اضاءة، حتى الظلمة بحاجة إليها.. كيف أمكننا خلافاً لذلك من السقوط في الظلمة والضلال فيها؟ إلا أنه تبقى الإضاءة من حيث هي في الفلسفة، في الوجود، في الحضور غير مفكر فيها بالرغم أنه تم الحديث في بدايتها عن الإضاءة. أين حدث هذا باي اسم؟ الجواب:


(1) ε□δος , □δ□α.

في الشعر التأملي لبرمنيذس الذي طالما نعرفه من حيث إنه الفكر الأول الذي تمعن على نحو خاص في وجود الموجود، الذي هو اليوم رغم أنه غـير مـصاخ الـسمع إليـه يتحـدث في العلوم التي انحلت فيها الفلسفة

برمنيدس يصغي إلى الحكمة:

لكن،

ينبغي عليك ان تخبر كل شيء:

بقلب حسن الاستدارة، غير مرتجف، غير متردد اللاتحجب

كذلك،

الاعتقاد الفاني

الذي

تنقصه القدرة على اليقين بالكشف.

هنا تدعى الأليثيا اللاتحجب، هي اكتمال للاستدارة لأنها تسير في اكتمال صرف للدائرة، الـتي تخـتلط علـى محيطهـا البداية والنهاية.

لا توجـد في هـذه الاسـتدارة إمكانيـة للأفـول، للتخفـي والانغـلاق. ان الرجـل الثاقـب النظـر عليـه أن يخـبر القلـب الشجاع غير المرتجف في الانكشاف. ما المقصود بكلمة القلب غير المرتجف للانكشاف؟ تعني هذه بذاتها في أدق معانيهـا، تعني مكان السكون الذي يتجمع فيه ما يكفل الانكشاف[1].

---

(1) أي الإضاءة.



إنَّ هذا هو إضاءة المنفتح. نسأل نحن: الانفتاح لأجل ماذا؟ لقد تمعنا نحن بأن طريق التفكير النظري والعِياني يحتاج إلى قياس الإضاءة، لكن أيضاً يوجد فيها الظهور الممكن، أعني الحضور الممكن للحضور ذاته.

إنَّ ما يكفل في المقام الأول قبل أي شيء آخر اللاتحجب هو الطريق الذي يتعقب عليه الفكر شيء ما ويدركه: كما يكون وفي طريقة وجوده: بأن الحضور يحضر. تضمن الإضاءة للكل في البداية إمكانية الطريق نحو الحضور وتضمن الحضور الممكن لهذا الحضور ذاته.

إنه ضروري أن نفكر بـ"الأليثيا" اللاتحجب بوصفها الإضاءة التي تؤمن حضور الوجود والفكر في بعضهما البعض ولأجل بعضهما البعض. القلب الهادئ للإضاءة.

أعني به المكان الساكن، الذي انطلاقا منه يوجد من هذا القبيل كإمكانية الانتماء أو الترابط بين الوجود والتفكير، أي أن يوجد انطلاقاً منه الحضور والإدراك أو الإصغاء. في هذا الإلزام يتأسس المطلب أو النداء الممكن لإلزام التفكير بدون الخبرة المتقدمة للأليثيا بوصفها خبرة متقدمة للإضاءة ويبقى الحديث عن الإلزام وعدم الإلزام للتفكير بلا أساس. من أين استمد تحديد أفلاطون للحضور كمثال إلزامه؟

بالنظر إلى ماذا يكون تأويل الجوهر كـ"إنركيا: نقطة بداية الحركة) عند أرسطو ملزماً؟ نحن لن نتمكن مرة من طرح



هذه الأسئلة المهملة في الفلسفة دائما بما أننا لم نخبر ما توجب على برمنيذس أن يخبره، الأليثيا، اللاتحجب؟

الطريق نحو الأليثيا مختلف عن الدرب الذي قدر فيه أن يجهد الاعتقاد الفاني نفسه. ليست الأليثيا فناءً ما كما هو الحال في الموت ذاته. عندما أترجم اللفظة أليثيا بشكل فج باللاتحجب، فإن هذا لا يحدث بصورة مفضلة بالنسبة للاصطلاح بل لأجل الموضوع، الذي يجب أن يُتأمل، عندما نفكر بحسب الموضوع بما يُسمى الوجود والتفكير. إن اللاتحجب بطريقة مشابهة هو العنصر الذي يوجد فيه وجود كما يوجد فيه التفكير وانتماؤهما. الأليثيا صحيح أنها مسماة في بداية الفلسفة، لكن لم يفكر فيها في الأزمنة المتعاقبة للفلسفة من حيث أن موضوع الفلسفة كميتافيزيقا هو منذ أرسطو يمكن أن يفكر فيه انطولوجياً بوصفه الموجود من حيث هو.

وإذا كان ذلك كذلك، فإنه لا يجوز لنا الحكم أن الفلسفة قد تكون تركت شيئاً ما خارج الملاحظة من حيث أنها أهملت شيئاً ما وبذلك قد تكون ملتصقة بنقص جوهري. إنَّ الإشارة إلى ما هو غير مفكر فيه في الفلسفة ليس نقداً للفلسفة، حينما يصبح النقد ضرورياً فإنه يلامس المحاولة المتغيرة دائما بشكل ملح منذ الوجود والزمان في التساؤل عند نهاية الفلسفة عن المهمة الممكنة (المحتملة) للتفكير. فيما بعد يكفي أن يثور السؤال الآن: لماذا لم تترجم الكلمة أليثيا هنا بالاسم الدارج بالكلمة حقيقة؟ يجب أن يأتي الجواب:



ما دام المرء يفهم الحقيقة في المعنى المنقول الاعتيادي بوصفها التطابق المبرهن بين المعرفة عن الموجود والموجود، لكن أيضاً، طالما أن الحقيقة تؤوّل بوصفها اليقين المعرفي عن الوجود لا يصح أن تتم المطابقة في الاليثيا، اللاتحجب في معنى الإضاءة مع الحقيقة، بالأحرى تضمن الأليثيا، اللاتحجب مفكرا فيها بوصفها الإضاءة أو لا إمكانية الحقيقة حيث أن الحقيقة يمكن بالمثل أن تكون بذاتها ـ كما الوجود والفكر في عنصر الإضاءة- ما تكون عليه. إن وضوح ويقين كل مستوى وكل طريقة مؤكدة للحقيقة يتحرك مع هذا التأكيد في مجال الإضاءة السائدة.

لم تعد الأليثيا، اللاتحجب منظوراً إليها بوصفها إضاءة الحضور، هي الحقيقة. هل يعني هذا أن الأليثيا في مرتبة اقل من الحقيقة؟ أم أنها أعلى، لأنها تضمن بالفعل الحقيقة بوصفها المطابقة واليقينية، لأنه لا يمكن أن يوجد الحضور والزمن الحاضر خارج مجال الإضاءة؟

لعل هذا السؤال من حيث هو مهمة يبقى غافلا عن التفكير. ضروري أن يتأمل الفكر في ما إذا كان يمكن أن يطرح مثل هذا السؤال بالعموم، طالما انه يفكر فلسفياً، أعني بالمعنى الدقيق للميتافيزيقا، التي تستفسر عن الحاضر في حيثية حضوره. يصبح في كل الحالات واضحا أن السؤال عن الأليثيا، عن اللاتحجب من حيث هو، ليس هو السؤال عن الحقيقة. من أجل ذلك لم يكن مناسباً وبالتالي صار مضللاً تعريف الاليثيا



في معنى الإضاءة بالحقيقة. الحديث عن حقيقة الوجود يحوز في علم المنطق عند هيغل معناه السليم؛ لأن الحقيقة هنا تعني اليقين المطلق بالمعرفة المطلقة. بيد أن هيغل لم يسأل مثله مثل هسرل كما كل الميتافيزيقا عن الوجود كوجود، يعني هذا السؤال، بأي حيثية يمكن أن يوجد حضورٌ من حيث هو. يوجد الحضور فقط عندما تحكم الإضاءة. صحيح أنها دعيت بالأليثيا، باللاتحجب، لكن غير مُفكر فيها من حيث هي.

إن المفهوم الطبيعي للحقيقة لا يعني اللاتحجب وكذلك الأمر لم يكن في الفلسفة اليونانية. يمكن المرء أن يشير وبحق إلى أنه عند هوميروس اشتقت الكلمة ينكشف من الفعل قال، من القول، ولذلك استخدمت في معنى الصدقية والصلاحية وليس في معنى اللاتحجب، لكن هذه الإشارة تعني هنا أولا وقبل كل شيء أنه لا الشاعر ولا الاستخدام اليومي للغة ولا الفلسفة وجدوا أنفسهم مرة واحدة أمام مهمة التساؤل، كيف تبقى الحقيقة أي صدقية القول مضمونة في عنصر إضاءة الحضور.

يجب أن نعترف في محيط هذا السؤال أن الأليثيا اللاتحجب في معنى إضاءة الحضور خبرت فقط في معنى صدقية التصور والقول. ومن ثم فان الادعاء بتحول ماهية الحقيقة أي من اللاتحجب إلى المطابقة أو الصدقية غير مبرهن. بدلاً من ذلك يمكن القول: إن الأليثيا كإضاءة الحضور والمثول الحاضر في التفكير والقول تتحقق بالنظر الى المطابقة، أعني بالنظر إلى المشابهة في معنى التطابق بين التصور والحاضر.



لكن يستدعي هذا الحدث على الفور التساؤل: ما السبب أنه بالنسبة للخبرة والقول الطبيعيين للإنسان تظهر الأليثيا، اللاتحجب فقط بوصفها الصدقية والصلاحية؟ ما السبب أن الإقامة المتخارجة للإنسان في انكشاف الماهوي تدور خلف الحاضر والحضور الموجود للحاضر؟ ماذا يعني هذا غير أن الحضور من حيث هو وبه تبقى الإضاءة الضامنة له غير معاينة؟ ما يجرب وما يفكر فيه هنا هو الذي يكفل الأليثيا كإضاءة وليس ما تكونه من حيث هي.

إنَّ هذا يبقى متخفياً. هل يحدث هذا مصادفة أم أنه يحدث فقط نتيجة إهمال التفكير الإنساني؟ أم يحدث لأن التخفي، التحجب، ينتمي إلى اللاتحجب، ليس كمجرد إضافة، ليس كما هو الحال في انتماء الظل إلى الضوء بل كانتماء القلب إلى الانكشاف؟ وهل يحكم هنا في هذا التخفي لإضاءة الحضور نوع من الاحتواء والاحتفاظ الذي منه فقط يكفل اللاتحجب ويستطيع على هذا النحو في حضوره أن يظهر؟

لو أن الأمر على هذا النحو لما كانت الإضاءة مجرد إضاءة لحضور، بل إضاءة الحضور الذي يتحجب ويتخفى، إضاءة الاحتجاب الذي يتحجب ويتخفى. إذا كان الأمر على هذا النحو فإننا نكون قد بلغنا بهذا السؤال طريقاً يقود إلى مهمة التفكير أثناء نهاية الفلسفة. لكن، أليس كل هذا تصوفاً بدون أساس أو حتى ميثولوجيا رديئة التي هي في هذه الحال لاعقلانية فاسدة، تنكر العقل؟



أعود فأسأل: ما المقصود بالعقـل[1] الإدراك؟ مـا المقـصود بالأساس والمبدأ وبمبدأ كل المبادئ؟ هل يحدد هـذا في وقـت ما بشكل كاف دون أن نخبر الأليثيا يونانيـاً بوصـفها اللاتحجـب ونفكر فيها بعد ذلك متجاوزين اليونان بوصفها إضاءة التخفـي؟ طالما أنه ما يزال العقـل والعقلـي في حالتـهما الخاصـة موضـع استشكال فإن الحديث أيضاً عن اللاعقلانيـة بـدون أسـاس. إن العقلنة العلمية التقنية التي تحكم العصر الراهن، تبرر نفـسها في كل يوم على نحو مفاجئ عبر تأثيراتها التي بالكاد هي ملاحـظـة، لكن ألا يقول هذا التأثير شيئاً عن الذي يـضمن إمكانيـة العقلـي واللاعقلي. إن التأثير يبرهن صدقية العقلنة العلمية التقنية، لكـن ألا يشتد انكشافه لما هو قابل للبرهنة، للذي يكـون؟ ألا يعيـق الإصرار على البرهنة الطريق نحو هذا الذي يكون؟

يوجد ربما فكر الذي هو أشد يقظة من الاجتياح غير المتوقف للعقلنة والاكتساح الذي يمارسـه علـم أنظمـة الـتحكم إن هـذا الاجتياح هو إلى حد كبير على أغلب الظن لاعقلاني. ربما هناك تفكير خارج الاختلاف بين العقلي واللاعقلي وهو أشد يقظة من التقنية العلمية، أشد يقظة ولذلك يتنحى جانباً دون تأثير.

عندما نسأل عن مهمة هذا الـتفكير لا يبقـى هـذا الـتفكير وحسب بل إن السؤال عنه أي عن التفكير مطروح في الـسؤال بحسب مجمل التراث الفلسفي يعني هذا:


(1) Ratio.



نحن جميعاً ما نزال بحاجة إلى تكوين وبناء للتفكير وبحاجة نحن أولاً وقبل كل شيء لمعرفة عن الذي يُدعى مؤسس وغير مؤسس في التفكير. يقدم لنا أرسطو لأجل هذا الغرض في كتابه الرابع ميتافيزيقا $a1006$ علامة، تقول هذه العلامة:

..أي أن النقص في التكوين والتنشئة هو في عدم القدرة على معرفة بالاستناد إلى أي شيء ولأجل أي شيء يكون البحث عن البرهان ضروري ولأجل ماذا يكون غير ضروري.

إن هذه الكلمة تستلزم تمعنا دقيقا. إذ إنه ما يزال غير محسوم بأي طريقة ينبغي أن يخبر ذلك الذي لا يحتاج إلى برهان لكي يكون متاح بالنسبة للتفكير. هل هو الوساطة الديالكتيكية أم أنه العِيان الوجود الأصلي أم ولا واحد منهما؟ كيف ينبغي إذن أن نحسم هذا الأمر قبل أن نكون قبلنا به؟ في أي دائرة نتحرك نحن هنا، أي بلا تنحي؟ هل يكون مفكر بالانكشاف حسن الاستدارة بذاته بوصفه الإضاءة؟

ألا يمكن أن تعنون مهمة التفكير بدلا من الوجود والزمان: بالإضاءة والحضور؟

من أين إذن تجيء وكيف توجد الإضاءة؟ ماذا تقول في الـ يوجد؟

لعل مهمة التفكير إذن هي تخلي التفكير المعاصر عن تحديد موضوع التفكير.

انتهى



المصادر والمراجع

1- Heidegger, Martin , Zur Sache des Denkens. Gesamtausgabe Bd 14, Vottorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007.

2- Heidegger, Martin, Nietzsche. Bd 1, Günter Neske Pfullingen 1969.

3- Unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Arnim Regenbogen und Pirmin Stekeler-Weithofer, Enzyklopädie Philosophie. Bd2, Felix Meiner, Hamburg 1999.

المصادر والمراجع باللغة العربية

هيدغر، مارتن، نداء الحقيقة. د.عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة 1977.





Martin Heidegger

Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens

يُعَدُّ هذا المؤلّفُ الذي بين يدي القارئ الآن استمراراً لمحاولة هيدغر تبيان أن سؤال الوجود لم يُتناول في تاريخ الفلسفة ولم يُعنَ به أيٌ من الفلاسفة بصورة تامة، كما أن هذا السؤال عينه يفتقد حتى يوم الناس هذا إلى أيّ طرح حقيقيّ أو إلى أية إجابة دالّة، لذلك كان لا بد من إعادة طرحه على أساس أنَّ هذا السؤال عينه ذو خصوصية فريدة، لأنه سؤال قمين بأن يمهد لتكوين رؤية متماسكة عن الوجود. من هنا كان لا بدّ من تلبية المطالب التي تؤدي إلى كشف الآلية التي تُقيِّض كيفيّة طرحه بصورة تصحيحية تتناسب مع مسار علم الوجود في أفقه الظاهرياتيّ، واتساقاً مع هذا التوجه لن يكون الهدف الأولي لـ"هيدغر" في (الوجود والزمان) هو تقديم توضيحات لمسائل ملتبسة تتعلق بهذا السؤال؛ وإنما الهدف هو تحديد معالم ميدان هذا السؤال والأسباب التي تدفع إلى صياغته والدور الرئيس الذي يضطلع به والغاية المنوط به أن يصل إليها، ولذلك لا يمكن فهم هذا المؤلَّف إلا على أساس هذه التحليلات التي قدمها هيدغر في الوجود والزمان.


ISBN 978-9933-429-83-6